

Утпаладева



УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

ИШВАРАПРАТЪЯБХИДЖНЯ КАРИКА

Часть I

Классический текст Кашмирского шиваизма
в переводе с санскрита и с комментариями А. Орлова

Утпаладева

УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

ИШВАРАПРАТЪЯБХИДЖНЯ КАРИКА

Часть I

Второе издание

*Перевод с санскрита
и комментарии А.А. Орлова*



Москва • 2020

УДК 294.5
ББК 86.7

Перевод с санскрита: А.А. Орлов

У 85 Утпаладева

Узнавание Ишвары. Ишварапратьябхиджня карика / Утпаладева [пер. с санскр. А. Орлова]. 2-е издание. — М.: Ганга, 2020. — 192 с.

ISBN 978-5-907243-13-2

Перед вами перевод с санскрита знаменитой работы Утпаладевы «Трактат об узнавании Ишвары», важнейшего философского труда Кашмирского шиваизма. Основная тема книги — узнавание, постижение нашей истинной Самости, которая тождественна Парамашиве, объемлющего С собой все сущее.

Утпаладева последовательно выстраивает картину всеохватывающего самоосознавания Парамашивы как истинной причины Творения, Поддержания и Растворения вселенной.

В книгу включена работа Олега Ерченкова, посвященная истории учения Пратьябхиджни.

© Сватан, 2011–2019

© ООО ИД «Ганга». Оформление, 2020

Предисловие переводчика

Предлагаемая читателю книга открывает собой издание перевода с санскрита одного из важнейших текстов кашмирского шиваизма – «Ишвара-пратьябхиджня-карики» Утпаладевы. Сам термин *пратьябхиджня* можно представить следующим образом: *prati+abhi+jñā* = *pratyabhiñjā*. Здесь префикс «*prati*» означает «против», «противоположное»; *abhi* означает направленность действия и *jñā* – освещение, знание, познание. Обычно наше познание направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин *пратьябхиджня* указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону – к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы просто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто гипостазируем «Я» (*aham*) в ущерб «Это» (*idam*). Ведь внешние объекты в кашмирском шиваизме не есть нечто существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании (*cit*). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы как бы от отражений идем к оригиналам, возвращаясь к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Тем самым мы познаем истинную суть, таковость того, что обычные существа (*raśu*) воспринимают как внешние объекты познания.

Пратьяххиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание», или «самоузнавание». Это — именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость — это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (śiva), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьяххиджня* — это воспоминание (smṛti). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, а теперь объекта познания уже нет. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратьяххиджня* — это «узнавание» (или же «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою истинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *Майи*, как бы забыли. То есть мы именно *узнаем* ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратьяххиджня*).

Следует заметить, что философия *пратьяххиджни* в частности и кашмирского шиваизма в целом имеет просто удивительное сходство с воззрением буддийской

читтаматры (йогачары). Так, *пратьябхиджня* исходит из того, в абсолютном смысле все сущее есть ничто иное как Абсолютное Сознание. Но и *читтаматра* также исходит из того, что все есть сознание. Конечно, последователи кашмирского шиваизма не могли не обратить внимание на столь явно видимое сходство, и приложили не мало усилий, чтобы провести четкую границу между своим и буддийским воззрениями. Этой теме в *шивара-пратьябхиджнякариках* уделено весьма и весьма много внимания. Суть критики *читтаматры* сводится к тому, что это учение абсолютизировало наше обычное двойственное сознание, характеризующееся мгновенным способом бытия. Но, как мы показали в нашем прошлом исследовании¹, все это имеет отношение лишь к некой загадочной *самврити-читтаматре*, но не к той реальной *парамартха-читтаматре*, авторами которой были Васубандху, Асанга и Майтрейя. Что касается последней, то в ней абсолютной реальностью, так же как и в кашмирском шиваизме, было недвойственное Сознание, пребывающее за пределами времени и пространства. Но, к сожалению, по ряду причин в самом индийском буддизме интерес к онтологическому аспекту *парамартха-читтаматры* угас, и сами поздние читтаматрины (Дигнага, Дхармакирти и т.д.) в своих исследованиях практически полностью погрузились в чисто эпистемологическую проблематику. Когда же мы обращаемся к воззрению кашмирского шиваизма, то обнаруживаем, что многие из тенденций, имплицитно заложенных в *парамартха-читтаматре*, получили в нем полноценное развитие. Это – одна из основных причин нашего интереса к учению кашмирского шиваизма.

Другая причина связана с тем, что в настоящее время на западе все более популярными становятся различного рода недвойственные учения. Среди их последова-

телей распространено мнение, что этот класс учений не нуждается в разработке метафизических систем, и, более того, что само культивирование недвойственного видения несовместимо со сколько-нибудь сложной интеллектуальной деятельностью. В этом отношении система *пратьябхиджни*, фактически являющаяся индуистским аналогом буддийского недвойственного учения *дзогчен*, демонстрирует диаметрально другой подход к пониманию взаимосвязи прямого (непостепенного) духовного пути и философского мышления. А именно, в этой системе культивируется путь максимально адекватного отображения недвойственного видения на концептуальный уровень сознания, в результате чего формируются в высшей степени сложные и изощренные модели реальности, подробно описывающие способ функционирования всех уровней бытия, начиная от *Парамашивы*, пребывающего за пределами 36 таттв, и кончая уровнями грубой материальности низших сфер бытия.

Издание «Ишварапратьябхиджнякарик» будет осуществляться в два этапа. Трактат разделен на две примерно равные по объему части. В первый том включен перевод и комментарии к разделу знания (*jñānādhikāra*), в который входит восемь глав, во второй – раздел действия (*kriyādhikāra*) из четырех глав, раздел эманации (*āgamādhikāra*) из двух глав и заключительный раздел о совокупной сущности всей Реальности (*tattvārthasaṃgrahādhikāra*).

Пратьябхиджня и Спанда. Два потока учения кашмирского шиваизма

Ерченков О.Н.

1. Великий синтез философии Пратьябхиджни

Вся история индийской философской мысли – это яркий пример поиска Истины, проявляющегося в великом многообразии индивидуальных подходов, частных откровений многочисленных философских доктрин и религиозно-философских школ, полностью реализуемого через глубинный синтез разнородных методов ее описания и видения. Не является здесь исключением доктрина *пратьябхиджни*. Более того, доктрина *пратьябхиджни* является наиболее ярким примером подобного синтеза.

Истоки стремления к объединяющему синтезу лежат в глубинной интуиции индийской религиозно-философской мысли о внутреннем единстве всего сущего. На протяжении веков эта фундаментальная интуиция смогла порождать из себя и абсорбировать самые разные, зачастую взаимоисключающие воззрения.

Классическим примером такого абсорбирующего взаимного влияния может служить длительная и непростая история взаимодействия буддизма и брахманического индуизма. Развиваясь, по началу, как непримиримые антагонисты, буддизм и индуизм, в конечном итоге, оказали друг на друга сильнейшее влияние до такой степени, что нам порой бывает чрезвычайно трудно вычлени из этих религиозных доктрин буддийские или же индуистские элементы в их наиболее чистом, «рафинированном» виде или проследить «первородство» во мно-

жестве их доктринальных положений или практик. Особенно отчетливо эта амбивалентность проявляется в области мистического, т.е. тантрического преломления буддийских и индуистских доктрин. Споры о том, какая тантра, буддийская или индуистская более первична, ведутся на протяжении длительного времени, и пока не дали каких-либо продуктивных результатов²

Среди многообразных и разноликих религиозно-философских учений Индии, особое место занимает учение кашмирского шиваизма (КШ, трика, трикашасана). Уникальность его положения состоит, прежде всего, в том, что своим появлением в последних веках нашей эры, оно, по сути, закрыло эпоху великих индийских «философских проектов», каковыми явились несколько ранее, учение шести ортодоксальных философских систем индуизма: *мимамсы*, *ньяи*, *вайшешики*, *санкхьи*, *йоги* и *веданты*, а также учения неортодоксальных религиозно-философских школ: буддизма и джайнизма. Все последующие после появления кашмирского шиваизма философские школы, секты и религиозные течения индуизма, особенно те из них, которые в своих философских воззрениях опирались на онтологию недвойственности, действовали уже в рамках философской парадигмы, заданной такими великими религиозными мыслителями и учителями, как ведантист Шанкара (ок. 788-820 гг. н.э.) и кашмирский шиваит Абхинавагупта (ок. 950-1015 гг. н.э.).

По сути, эти две ключевые фигуры постбуддийской эпохи сформировали тот философский метаязык, на котором не могли не разговаривать практически все последующие поколения светских и религиозных мыслителей Индии, даже если они и не разделяли метафизических доктрин *адвайта веданты* или *трики*. Этот метаязык во многом повлиял на лицо, характер и душу индуизма, в

особенности его мистических учений, доктринально закрепив такие его качества, как пластичность и гибкость, религиозный и доктринальный плюрализм, мистичность и способность к самым невероятным синтезам. Достаточно сказать, что своим знаменитом энциклопедическом трактате *Тантралока*, тезису о внутреннем единстве всего многообразия метафизических моделей, Абхинавагупта посвятил целую главу (*Глава 35*), которая так и называется: «Единство всех шастр» (*sarva-śāstra-melana*). В этой главе идея универсального единства выражена следующим образом: «Таким образом, существует лишь одна Традиция. Все другие [традиции], начиная с мирских учений и заканчивая вишнуизмом, буддизмом и шиваизмом опираются на нее. Она является наивысшей обителью для каждого и называется *Трика*. Поскольку она неделима и неразрушима, то она называется [также] *Кула*³ Члены тела разделяются на те, что выше или ниже, но при этом сохраняется присутствие одного единого живого существа. Точно так же во всех религиозных традициях присутствует лишь одна *Трика*»⁴

Философы и духовные учителя КШ разрабатывавшие базовые метафизические доктрины *трики*, своим философским творчеством повлияли на формирование эстетических, поэтических и филологических доктрин индуизма. Например, эстетическая теория *раса*, разработанная Абхинавагуптой, выйдя за пределы теоретических поэтологических штудий классической санскритской литературы в значительной степени повлияла на теологию позднесредневековой религиозно-мистической поэзии бхакти, не говоря уже о Тантре, в которой философско-теоретическое наследие Абхинавагупты является чуть ли не единственным в своем роде по силе влияния. Во всяком случае, мыслителей такого масштаба в среде адептов тантры насчитывалось чрезвычайно мало.

Важной особенностью учения *трики* является ее радикальный монизм, но этот монизм в отличие от недуалистических учений веданты или большинства философских школ буддизма махаяны не ориентирован на описание абсолютной реальности исключительно в негативно-апофатическом ключе. Ее воззрение на природу абсолютной реальности лучшим образом выражается двумя формулами: Согласно учению КШ высшая реальность есть *sarva sarvātmakam* (все во всем), а также *viśvottirna viśvamaya* (одновременно трансцендентная и имманентная реальность).

1.2. Три составные части учения Трики

Одно из самоназваний доктрины Кашмирского шиваизма – *трика* (триада) указывает на то, что ее изложение базируется на трех источниках. Эти три источника представляют собой три класса доктринальных текстов (санскр. *шастра*). Эти три вида текстов именуются: 1. Агама шастра, 2. Спанда шастра, 3. Пратьябхиджня шастра.

Агама шастры: К этому типу текстов относятся священные канонические тексты шиваитских священных писаний (шайва агам) и «Шива сутра». Термином *агама* (Агама, букв. «исходящее») обозначается большой массив сакральных текстов⁵. Не существует единой четкой классификации агамических текстов ни в традиционной индуисткой среде, ни в среде академического научного сообщества.

Другим важным текстом класса агам является «Шива сутра». Согласно преданию, этот текст таинственным образом высеченный на скале, впервые обнаружил мудрец Васугупта (ок. VII-VIII вв. н.э.). Согласно другой версии, текст «Шива-сутры» был продиктован

Васугупте во сне самим Богом Шивой. Кшемараджа (ок. 975-1125 г.), ученик Абхинавагупты и комментатор Шива сутр, так излагает предание об обретении этого священного текста:

«В этом мире, на горе Махадева, жил некий великий, благословенный гуру по имени Васугупта. Отмеченный благодатью [Шакти] и благодаря полной преданности Махешваре, он отринул учение, опирающееся на доктрину Нагабодхи и других сиддхов. Чистый сердцем, [он] почитал Шиву и истинную преемственность многочисленных йогини и сиддхов.

Однажды он отправился спать, [размышляя]: «Тайная традиция не должна быть утрачена в мире людей под натиском приверженцев дуалистического учения». Во сне [ему] было явлено по милости Высшего Шивы желанное откровение: «На склоне горы, под скалою, [спрятано] тайное [учение], ступай туда и яви милость достойным».

Проснувшись, он стал искать эту скалу. Обнаружив ее, описанную во сне, он отодвинул ее одними руками. Там находились эти «Шива сутры», представляющие сумму учения Шивы. Осознав их, он явил их почтенному Каллате и другим праведным ученикам, составившими «Спанда карики»». ⁶

Место в Кашмире, где согласно преданию, Васугупта обнаружил «Шива сутры» известное под именем Шанкара пала («Скала Шанкары») является по сию пору местом паломничества.

Текст «Шива сутры» представляет собой резюме недвойственных шиваитских агам, сформулированное в виде 77 чрезвычайно кратких афоризмов, разделенных на три части, каждая из которых является описанием мистического опыта, осуществляемого согласно четырем йогическим методам: *анупайи*, *шамбхаовпайи*, *шактопайи*, и *анавопайи*.

Этим трем методам соответствуют три способа описания реальности: с точки зрения абсолютного монизма, моно-дуализма⁷ и дуализма. Первый и самый главный метод реализации адептом высшего «Я» (*анопая*, букв. «не-метод») часто неотделяемый от следующего метода (*шамбховопайи*) означает естественную и спонтанную реализацию познающим субъектом своей Абсолютной самости, совпадающей с Абсолютным сверхличностным, супракосмическим Сознанием. Предельная всеохватность и невыразимость метода ануپайи такова, что для него в «Шива сутре» не дано ни одного изречения, он просто «вынесен за скобки» любого описания и обсуждения.

Следующий за ним второй метод (*шамбхава уная*) «Метод Шамбху», строго говоря, также не может являться «методом» в собственном смысле этого слова. Это состояние сознания адепта скорее может быть охарактеризовано как «безоппорное пребывание» его сознания внутри собственной сущности, в котором спонтанно и одномоментно в полной тотальности обнаруживается единство его бытия, познания, рефлексии, а также любых дуальных пар противоположностей: внешнего и внутреннего, мгновенного и вечного, объективного и субъективного. Метод *шамбхавоупайи* есть видение предельной недвойственной реальности Парамашивы, с точки зрения самой Высшей Реальности, являющейся Абсолютным Сознанием. Такая онтологическая позиция наблюдателя предполагает реализацию им статуса *дживанмукты*, т.е. адепта «освобожденного при жизни». *Шамбхава уная* – есть внеконцептуализированное самопостижение Абсолютным Сознанием своей собственной Сущности, без опоры на какие-либо методы постижения (*прамāра*). Это означает, что для Абсолютного Сознания, являющимся самодостаточным чистым бытием (*прака-*

ша), онтологически совпадающим с полнотой иманентного и трансцендентного бытия (*вишвоттирна вишва-мая*), единственным достоверным способом познания является энергия внутренней саморефлексии (*вимарша*). Эта саморефлексия содержит в себе потенцию к Воле и активности, которая проявляется во всем многообразии внутреннего и внешнего опыта, на всех планах проявленного бытия, а также саму возможность его проявления.

Резюмируя метод *шамбхава упай*, Абхинавагупта в «Тантралоке» (3.280) представляет три составляющих прямого видения высшей реальности:

«От меня происходит эта [вселенная], во мне она отражается, от меня она неотлична. Это тройное (видение) есть метод Шамбху»⁸

Психотехнический аспект практики *шакта упай* заключается в активном созерцании высшего «Я», с использованием креативных способностей ума практикующего, отождествляемого с глубинным значением экзистенциальных смыслов сакральных символов, представленных в виде специфических *мантр*⁹, с постепенным отождествлением ума с ними. Цель подобной практики – используя когнитивную, креативную и познающую силу ума, находящегося под действием собственных ментальных построений (*викальпа*) произвести разотождествление с ними, с последующим формированием «чистого восприятия», основанного на позитивном видении источника любого восприятия.

Согласно толкованию Бхаскары, приводимому им в «*Шива сутра варттике*»: «мантрой именуется [переживание] своей изначальной природы, как принадлежности энергии абсолютного Сознания (*Чит Шакти*)»¹⁰. Хорошим определением сущности метода *шакта упай* может служить *шлока* из «Хатха-йога прадипики»(4.54):

«Сделав Шакти центром ума, и ум центром Шакти, наблюдай ум, делая объектом концентрации высшее состояние»¹¹

Четвертый метод, «Метод индивидуума» (*ана-вопайа*) означает все формы ритуальной, йогической и медитативной практики, в которых основную активную роль играют постоянно предпринимаемые усилия самого индивидуума, по отождествлению своего индивидуального «Я» со сверх личностным «Я» Абсолютного сознания. Смысл этого метода состоит в активном вовлечении грубого и тонкого тела и структур психики в процесс созерцания уровней реальности более высокого порядка. Характерной методологической особенностью Шива сутры является то обстоятельство, что этот текст не является изложением некоего стройного последовательного учения. Шива сутра – это скорее, собрание аксиоматический формул, являющихся ключевыми ориентирами на пути практической реализации Высшей Реальности, интуитивно постигаемой адептом в процессе йогической практики (*садхана*). Отсюда, основная аудитория, на которую первоначально было рассчитано восприятие Шива сутры – это довольно узкий круг посвященных йогов, ведущих, как правило, отреченный, аскетический образ жизни, подобно первооткрывателю «Шива Сутры» – мудрецу Васугупте. Доктрина *пратьябхиджни* обращена к более широкой аудитории. Не смотря на свой элитарный характер, недуалистическая философская методология пратьябиджни ориентирована на усвоения ее каждым человеком, вне зависимости от кастового, семейного, или конфессионального положения. Более того, для *пратьябхиджни* гораздо более ценен опыт обнаружения присутствия Абсолютной Реальности в повседневности, в связи с этим осознанность и сакрализация всей полноты жизни является более желанным

идеалом, чем изнурительные йогические упражнения, аскезы, или изощренный ритуализм.

2. Спанда шастра

Термин «spanda» обычно переводится как «пульсация», «вибрация». В традиционном списке глагольных корней *Дхату патха* являющимся неотъемлемой частью великого грамматического трактата Панини «*Аштадхьяйи*» («Восьмикнижие») корень *spand* трактуется как некое слабое, еле заметное движение или дрожание *kiṃcit calana* (Дх.П. 1.14.)

Под этим еле заметным движением в мистической философии *трики* подразумевается божественный динамизм или активный аспект Абсолютной Реальности, Его творческая Божественная пульсация. Анализу природы принципа спанды посвящен трактат Спандакарика, 53 стиха которой описывают в аксиоматическом духе основные характеристики пульсирующего Абсолютного Сознания, чья динамическая активность порождает все многообразие постигаемого миропроявления, выраженного как поле опыта, его субъект, содержание опыта и сам опыт.

На *Спанда карику* было создано и сохранилось четыре комментария: 1. *Спанда вритти* Каллаты, 2. *Спандавивритти* Рамакантхи, 3. *Спандапрадипика* Утпала Бхатты, 4. *Спанда нирная* и *Спанда сандоха* Кшемараджи.

3. Пратьябхиджня шастра

В основе *пратьябхиджня шастры* лежит корневой текст – *Ишвара пратьябхиджня карика*, авторство которого приписывается Утпаладеве. Термин *пратьябхидж-*

ня обычно переводимый как «самоузнавание» образуется от санскритского глагольного корня *abhiijñā*, «узнавать», «знать», «постигать», «понимать» и префикса *prati* выражающего направленность движения к себе, разворот на 180 градусов, обоюдное и разнонаправленное движение. Определение, даваемое в известном толковом философско-логическом словаре «*Ньяя коша*»¹² созданном в XIX в., толкует термин *пратьябхиджня* как синоним непосредственного интуитивного восприятия предмета (*пратьякша*), который обнаруживается как нечто, известное прежде¹³. Согласно словарю Апте¹⁴, отсылающего нас к буддийской литературе, слово *abhiijñā* означает также пять видов сверхъестественных способностей (*сиддхи*), присущих Будде: 1) видение на любом расстоянии: *divya-cakṣuḥ*, 2) способность слышать на любое расстоянии: *divya-śrotram*, 3) способность проникать в мысли людей: *paracitta-jñānam*, 4) знание прошлых воплощений: *pūrvanivāsa anusmṛti*, 5) Сверхъестественные способности: *ṛddhi*. Шестая чудесная способность называется *asravakṣaya-jñāna*, или знание о том, как прекратить действие всех загрязнений и волнений ума¹⁵.

Другим значением термина *абхиджня*, согласно буддийскому автору Гедун Дандару является «непосредственное постижение объекта, опирающееся на базовое *самапатти дхьяны*, как на опору своего ума и сопровождающееся *самадхи* и *пруджней*, как своими содействующими факторами». Это состояние дает возможность непосредственного восприятия реальности, свойственной богам и приводящее к обретению сверхъестественных способностей (*сиддхи*).¹⁶

Припоминание, самоузнавание, о котором говорить в доктрине *пратьябхиджни* в корне отличается от обыденного опыта памяти. Память есть ни что иное, как ментальные отпечатки (*санскара*) обусловленного

эмпирического индивидуума. Опыт *пратьябхиджни* гораздо глубже. Он связан с уровнем реальности, принципиально свободной от любых категориальных определений, и в тоже время пребывающей в основании любых явлений и любого опыта. В нем содержится весь потенциальный и актуальный опыт, как индивидуальный, переживаемый всеми живыми существами по отдельности, так и универсальный, в котором отражается бытие всей вселенной.

Высшая реальность доктрины *пратьябхиджни* есть Абсолютное Сознание, которое, являясь онто-гносеологическим основанием любого опыта и любого явления, постулируется как метафизическая основа всякой гносеологической и онтологической позиции, любого философского воззрения.

Согласно тезису Кшемараджи, высказанным им в «Пратьябхиджня хридайа сутре»: «Это [Абсолютное Сознание (Чайтанья)] является основой, на которой основываются все воззрения».¹⁷ Данный тезис не является риторической фигурой речи, призванной возвеличить свою мировоззренческую позицию. Здесь констатируется тот факт, что Высшая недвойственная Реальность, является одновременно трансцендентным сверх-бытием, и имманентным миром феноменов, субъектом и объектом, сознанием и его априорным и апостериорным опытом и содержанием. Исходя из этой онтологической позиции, доктрина *пратьябхиджни* постулирует особый экзистенциально-сотереологический подход к проблеме реализации высшей реальности, обретения идеала Спасения, *нирваны*, *мокши* и т.д. Состояние освобождения согласно *пратьябхиджне* есть естественное и врожденное (*сахаджа*) состояние сознания. Эта глубинная интуиция созвучна тезису махаяны о единстве сансары и нирваны. Осознание на практике этого факта составляет

суть мистического опыта самообнаружения, который именуется термином *пратьябхиджня*.

Текст *Ишвара пратьябхиджня карики* состоит из 190 ритмических стихов *карик* – особых многозначных мнемонических строф, разделенных на четыре тематических раздела (*адхикара*), каждый из которых, в свою очередь, разделен на подразделы – «уроки» (*ахника*)¹⁸. Согласно рубрикации, приводимой пандитом Мадххусуданой Каулой в предисловии к первому изданию *Пратьябхиджня карики*, и в целом соответствующее рубрикации *Абхинавагупты*, общее количество ахник в *Пратьябхиджня карике* соответствует сакральному числу 16. Приведем ее, для удобства ориентирования в тематических разделах этого текста.

I. Раздел когнитивного знания (*jñānādhikāra*). Он состоит из: 1. Введения (*upoddhata*), 2. Рассмотрения противоположных мнений (*pūrvapakṣavivṛtiḥ*), 3. Опровержения других даршан (*paradārśanānupapaṇiḥ*), 4. Описания категории памяти (*smṛtiśaktinirūpaṇam*), 5. Описания категории когнитивного знания (*jñānaśaktinirūpaṇam*), 6. Описания категории различения (*arohaśaktinirūpaṇam*), 7. Описания Абсолютного Сознания как единого Субстрата и Вместилища (*ekāśrayanirūpaṇam*), 8. Описания Махешвары (*maheśvaryanirūpaṇam*).

II. Раздел «Активности» (*kriyādhikāra*) состоит из четырех подразделов. Их названия: 1. Описание крйяшакти (*kriyāśaktinirūpaṇam*), 2. Описание рефлексии единства и отличия (*bhedābhedavimarśaṇam*), 3. Описание плода размышления о умопостигаемом (*manataphalameyanirūpaṇam*), 4. Описание причинности и следствия (*karyakāraṇatattvanirūpaṇam*).

III. Раздел эманации (*āgamādhikāra*) включает в себя: 1. Описание *таттв* (*tattvanirūpaṇam*), и 2. Описание сущности постигающего субъекта (*pramāṭṛtattvanirūpaṇam*).

IV. Заключительный «Раздел о совокупной сущности всей Реальности» (*tattvārthasamgrahādhikāra*) состоит из двух подразделов: 1. Описание высшей Реальности (*tattvanigūṇam*), и 2. Описание последовательности учителей (*gūṇaparyavakramanigūṇam*) подводящих итоги всему тексту *Ишвара пратьябхиджня карики*.

2.1 Авторы доктрины *Пратьябхиджня* и *Пратьябхиджня карик*

К сожалению, кроме скудных биографических сведений, содержащихся в колофонах рукописей философских текстов авторов кашмирского шиваизма, мы практически не обладаем никакими подробными сведениями об их биографии и точных датах их жизни.

Согласно этим скудным традиционным источникам, основателем философской системы *пратьябхиджня* был Сомананда (род. ок. 850 г.н.э.), впервые сформулировавший ее основные доктринальные положения в трактате «*Шива дришти*» («Видение Шивы»). В кратком колофоне, содержащемся в тексте *Шива дришти* (Ш.Д. 7.107-123) Сомананда сообщает о себе, что он был рожден в брахманской семье, и его отец был шестнадцатым потомком в линии «умом рожденных» сыновей происходящих от риши Трьямбаки, получивших от другого великого риши Дурвасы учение недвойственных шиваитских тантр.

Предание сообщает нам следующую историю распространения в Кашмире недвойственного учения Шивы: Чтобы явить недвойственные учения *агам*, Бог Шива, в самом начале кали-юги явил себя на вершине горы Кайласа в форме Шрикантханатхи (Анантанатхи) и даровал шестьдесят четыре *Бхайрава-тантры* великому *риши*, сыну Брахмы по имени Дурвасас, повелев ему

распространить эти учения и стать основателем соответствующих линий передач духовного знания (*парампара*). Однако Дурвасас, даже используя свои сверхестественные способности (*сиддхи*), не сумел отыскать в мире смертных достойных людей, способных стать подходящими вместилищами для этих знаний. Тогда силой своего ума он сам создал себе учеников, и этих трех «умом рожденных» сыновей звали Траямбаканатха, Амардаканатха и Шринатха. Недвойственные учения *Бхайрава-тантр* он передал Траямбаканатхе, а остальные другим сыновьям, которые распространили учения двойственных Шива агам и двойственно-недвойственных Рудра агам. Траямбаканатха продолжил распространять эти знания, но и ему не удалось найти среди людей достойного кандидата в продолжатели линии ученической преемственности, и Траямбаканатхе пришлось также породить из собственного ума будущего держателя данной *парампары* – Траямбакадитью. Так эта линия передачи, передававшаяся по линии совершенных существ (*сиддхогоха*) осуществлялась на протяжении пятнадцати поколений: каждый предыдущий мастер порождал следующего за ним ученика силой своего ума. Последний, пятнадцатый мастер этой линии передачи не смог создать себе ученика посредством эманации собственного ума. Чтобы преодолеть возникшее затруднение, и распространить знание недвойственных тантр в мире людей, он с помощью своих медитативных сил нашел и выбрал прекрасную молодую девушку, которая обладала всеми необходимыми качествами йогини, и взял ее себе в жены. В результате их брачного союза у них родился сын по имени Санагамадитья, унаследовавший учения своего отца. Поселившись в Кашмирской долине, он, следуя примеру своего отца, также передал недвойственные учения *Бхайрава-тантр* своему сыну

Варшадитье. Варшадитья передал их своему сыну Арунадитье, а тот – своему сыну Ананде. Ананда был отцом Сомананды – ставшим одним из величайших мастеров Трики второй половины IX века н.э. и основателем школы *Прагьябхиджня*. Даты жизни Сомананды, согласно современным научным данным колеблются от 850 до 950 г.н.э.

Учеником Сомананды и его племянником был Утпаладева, создавший, помимо собственно *Ишвара прагьябхиджня карики*, глубокий и исчерпывающий комментарий к основному трактату своего учителя – *Шива дриштити Вивритти*. Помимо этих работ Утпаладева оставил после себя около десятка сочинений. Некоторые из них, такие как *Шивастотравали* и *Аджадапратрисиддхи* сохранились до наших дней и были изданы.

Главными и основными комментариями к *Ишвара прагьябхиджня карики* являются два прозаических трактата, созданные Абхинавагуптой: Краткая версия *Ишвара прагьябхиджня вимаршини*, и более пространная работа *Прагьябхиджня вивритти вимаршини*. Эти две объемные работы в полной мере раскрывают учение *прагьябхиджни*, ставя эту доктрину на небывалую высоту, рядом с такими глубокими и серьезными недвойственными философскими системами, как адвайта веданта или недвойственные доктрины буддизма махаяны. В этих двух работах, включая *opus magnum* Абхинавагупты Тантралоку, учение *прагьябхиджни* получает законченное оформление, как полноценная метафизическая доктрина, вписанная в контекст шиваитской агамической метафизики, в своем доктринальном, логическом и йогическом измерении.

Главная заслуга Абхинавагупты как философа и духовного учителя заключалась в том, что своими работами и духовной практикой он осуществил синтез мно-

жества тантрических доктрин того времени в стройную религиозно-мистическую систему. Тем самым он положил начало серьезного философского осмысления агамической метафизики и практики, долгое время пребывавших в состоянии если не маргинальности, то, по крайней мере, бывших «под подозрением» в кругу представителей ортодоксального брахманизма.

Последним крупным комментарием доктрины *пра-тьябхиджни* является трактат *Бхаскари*, созданный в 17 веке Бхаскара Кантой и являющийся субкомментарием к труду Абхинавагупты. Ценность «Бхаскари» проявляется в том, что этот комментарий проливает свет на многие положения работ Абхинавагупты, остающихся и по сию пору одними из самых сложных философских произведений в истории философской мысли Индии. В этой работе отражен более поздний этап развития доктрины *пра-тьябхиджни*, стремящейся слиться с учением адвайта веданты, и в значительной мере затушевывающей свое тантрическое происхождение.

Тем не менее, Бхаскари является, несомненно, очень важной вехой отражающей эволюцию кашмирского шиваизма, в своем развитии и стремлении к синтетическому подходу повлиявшим на философско-мистические доктрины внутри самого индуизма, после того, как полемика с философскими школами буддизма и само его идейное влияние в Индии практически сошло на нет.

Именно к 17 в. на юге Индии получила расцвет шактийская тантрическая школа Шри Видья, стремившаяся соединить учения недвойственных тантр с адвайта ведантой как в области ритуала, так и в доктринальной сфере. И здесь отчетливо прослеживается влияние кашмирского шиваизма на становление Шри Видьи¹⁹. В теологических работах адептов Шри Видьи, таких как Лакшмидхара и Бхаскарараяа (17-18 вв.) содержится до-

статочного много ссылок на священные тексты и работы последователей *трики*. Интерес к работам кашмирских шиваитов не был для учителей Шри Видьи случайным. Достаточно сказать, что сам Абхинавагупта, по некоторым косвенным сведениям, был посвященным адептом Шри Видьи, а его последователи, такие как Махешварананда, автор важнейшей работы по метафизике шактизма – Махартхаманджари и др. адепты, развивавшие шактийско-ориентированную версию кашмирского шиваизма – *краму*, внесли немалый вклад в обоснование почитания Высшей Реальности как Шакти, тем самым существенно повлияв на формирование шактизма во многих частях Индии, как полноценной философско-религиозной доктрины, вписанной в ортодоксальный контекст. Интересно заметить, как производится интеграция учения шактийской метафизики в ведантический контекст «тройного канона» *прастхана трайи*. Махешварананда, завершая свою главную работу *Махартха манджари*, говорит об этом прямым текстом:

«Это учение о Высшей Реальности (*mahārtha*) изложил перед началом битвы Сыну Панду бог Мадхава [обладатель] шестнадцати тысяч шакти». ²⁰

В этом пассаже Махешварананды, тантрическое учение о высшей Реальности, являющейся синтезом *пратьябхиджни* и *каулы* намеренно ассоциируется с учением Бхагавад-гиты, входящей в тройной канон Веданты. Инкорпорирование в мировоззренческую канву адвайта веданты учения о Шакти, как активном Брахмане, в своем творческом динамизме, разворачивающимся во всем многообразии феноменального бытия, позволило преодолеть многие противоречия этой доктрины, в частности учение об абсолютной иллюзорности майи, сняв с адвайта веданты подозрение в наличии в ее онтологии крипто-буддийских элементов.

Завершая наше краткое предуведомление, хочется выразить надежду, что данная публикация перевода *Ишвара пратьябхиджни карики* сможет выполнить свою задачу: даст возможность всем интересующимся индийской мистической философией ознакомиться с важным и глубоким философским текстом, а всем тем, кто на практике пытается следовать пути духовного совершенствования, поможет сориентироваться в решении глубинных экзистенциальных вопросов.

Ишварапратьябхиджня карика

Книга I Знание (jñānādhikāraḥ)

Глава 1 Введение

1. kathaṃcidāsādyā maheśvarasya
dāsyam janasyāpyupakāramicchan
samastasampatsamavāptihetum
tatpratyabhijñāmupapādayāmi

*Как-то (каким-то образом) достигнув
статуса слуги Махешвары и имея желание по-
мочь людям, я иницирую в них узнавание божес-
твенного – причину достижения соединения с
совершенством.*

В этом вводном стихе фактически дана сама сущность учения pratyabhijñā (пратьябхиджня). Сам термин пратьябхиджня можно представить следующим образом: prati+abhi+jñā = pratyabhijñā. Здесь префикс «prati» означает «против», «противоположное»; abhi означает направленность действия и jñā – освещение, знание, познание. Обычно наше познание направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин же пратьябхиджня указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону – к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы про-

сто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто гипостазлируем «Я» (aham) в ущерб «Это» (idam). Ведь внешние объекты в кашмирском шиваизме не есть нечто, существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании (cit). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы как бы от отражений идем к оригиналам, возвращаясь к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Тем самым мы познаем истинную суть, таковость того, что обычные существа (paśu) воспринимают как внешние объекты познания.

Пратьябхиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание», или «самоузнавание». Это — именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость — это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (śiva), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьябхиджня* — это воспоминание (smṛti). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, а теперь объекта познания уже нет. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратьябхиджня* — это «узнавание» (или «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою ис-

тинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *māyā*, как бы забыли. То есть мы именно *узнаем* ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратьябхиджня*).

Интересно отметить, что в «*Ишварапратьябхиджнявимаршини*» Абхинавагупта подчеркивает еще такое значение префикса «*abhi*» как «непосредственно близкое»²¹. Тем самым дается понять, что *узнаваемое* не есть нечто, отдаленное от нас. Это – весьма важный момент. Ведь, казалось бы, индивидуума (*jīva*) в конце его пути погружения в неведение отделяет от собственных истоков (*pragataśīva*) множество этапов манифестации и соответствующих уровней бытия. Но, в действительности, Абсолютное Сознание охватывает и пронизывает всю манифестацию, непосредственно присутствуя во всем сущем. Так, в «*Спанда-карике*» говорится: «Поэтому в слове, в объекте, в сознании нет состояния, в котором отсутствовал бы *Шива*. Вкушающий, благодаря вкушаемому, пребывает повсюду и везде»²². Следовательно, узнаваемая нами истинная Самость всегда находилась и находится чрезвычайно близко от нас, более того, можно даже сказать, что она непосредственно присутствует в нас, тем самым давая нам бытие, но мы этого не видим. Поэтому, чтобы найти Себя, не надо никуда далеко идти, надо просто узнать, постичь то, что всегда пребывало рядом с тобой. Для иллюстрации этого момента весьма часто используют образ бедняка, который живет в хижине, где зарыт богатый клад. Чтобы стать богатым, ему надо всего лишь узнать, что он и так в действитель-

ности богат, что у него под ногами — золото и драгоценные камни.

Теперь вновь вернемся к вводу стиху. В нем автор говорит о себе: «*Как-то (каким-то образом) достигнув статуса слуги Махешвары...*». Быть слугой (*dāśya*) *Махешвары* (*maheśvara*) означает воспринять его божественную волю и целиком следовать ей как своей собственной. То есть мы здесь отнюдь не имеем ситуацию двойственных отношений, когда слуга отличен и отделен от своего господина. Стать слугой *Махешвары* означает достичь единения с Высшим Владыкой и стать адекватным проводником его божественной воли, будучи неотделимым от нее. Но как было достигнуто это состояние служения? В тексте говорится: «как-то, каким-то образом» (*kathañcit*). Термин *kathañcit* здесь указывает на божественное благоволение (*anugraha*) и специфику способа его нисхождения в ту или иную личность. *Ануграха* — это одно из пяти божественных действий *Шивы*²³, направленное на раскрытие истинной божественной природы индивидуума. Это — весьма важный момент, на который необходимо обратить особое внимание. В качестве конечной причины как сокрытия сущностной природы (то есть попадания той или иной личности под власть *майи*), так и ее раскрытия (то есть освобождения от пут *майи*) выступает сам *Шива*. Но данный момент ни в коем случае нельзя интерпретировать в рамках двойственного видения, когда *Шива* и индивидуум являются отличными друг от друга сущностями. Ведь в этом случае мы автоматически приходим к дихотомии твари и творца, имеющей место в иудео-христианских представлениях, к проблеме первородного греха и т.п. В шиваизме Высшее Божество и индивидуальные существа по сути тождественны друг другу. А это означает, что *Шива* сам на себя накладывает ограничения, тем самым создавая саму возможность осуществления божественной

игры творения и становления, и, когда приходит время, снимает ограничения, что проявляется как спонтанное постижение существами своего тождества с Божественным Сознанием.

Высшее Божество пребывает за пределами любых ограничений, любых концепций и т.п., оно абсолютно свободно и самодостаточно (*svātantrya*). Это означает, что его действия совершенно спонтанны и непостижимы в рамках системы причинно-следственных отношений мира становления. Именно этот момент и подчеркивается в рассматриваемом стихе, – когда проявление *ануграхи* представляется словом *kathañcit* (как-то, каким-то образом), которое указывает на невыразимость, непостижимость на концептуальном уровне божественных действий.

С понятием *ануграхи* неразрывно связаны такие термины как *śaktipāta* (нисхождение божественной силы) и *dīkṣā* (инициация). Когда *Шива* раскрывает сущностную природу индивидуума, то это сопровождается нисхождением *Шакти* (*śakti*), которая, собственно, и осуществляет связь индивидуума с *Шивой*, то есть с его собственной истинной Самостью. На внешнем уровне это, как правило, связано со встречей с духовным наставником – *гуру*, который осуществляет духовную инициацию ученика (*dīkṣā*). Как отмечает Абхинавагупта, слово *dīkṣā* происходит из двух корней: (*dā*) – давать, и (*kṣi*) – разрушаться. Ведь в результате инициации, с одной стороны, передается духовное знание, с другой – разрушаются те путы неведения, которые держат индивидуума в рабской зависимости, превращая его в *пашу*²⁴.

Выше нами уже отмечалось, что воля личности, достигшей реализации, становится неотличимой от воли *Шивы*, и следование этой воле составляет суть служения *Махешваре*. Раскрывая содержание, направленность такого рода мотивации, Абхинавагупта пишет: «Его тож-

дество с *Шивой* запрещает ему исходить из какого-либо другого мотива, кроме как благо других»²⁵. Здесь явно можно увидеть аналогию с буддийской концепцией *бодхичитты*, которая на относительном уровне выражается в стремлении *бодхисаттвы* достичь просветления ради блага всех существ.

И то, что стремится сделать автор ради блага других существ – это передать им состояние узнавания собственной Истинной Самости (*пратъябхиджню*), то есть выступить в роли иницирующего их *гуру*. И, если вспомнить, что в начале данного стиха автор вел речь о процессе своей личной инициации, то становится ясно, что здесь вводится представление о непрерывности линии передачи узнавания Высшего Божества как собственной Самости, что является одним из важнейших аспектов способа осуществления *ануграхи*.

Далее в стихе говорится, что узнавание Божественного есть причина достижения соединения с совершенством (*samastasampatsamavāptihetum*). Сразу замечу, что санскритское слово *sampraḍ* имеет такие значения как успех, удача, полнота, совершенство, красота и т.п. Из всех них наиболее адекватным мне представилось выбрать «совершенство», так как оно подразумевает и все остальные. Под совершенством здесь понимается обладание всей полнотой божественных сил, что позволяет достичь всего желаемого как на сверхмирском, так и мирском уровнях.

Узнавание Божественного есть акт великого отождествления, когда адепт постигает и реализует свое единство с *Шивой*. *Шива* же не есть некое совершенно безличное и бездеятельное состояние бытия. В своем наивысшем аспекте как *Парамашива* он имеет собственную волю и неотделим от *Шакти*, в силу чего обладает всемогуществом, безграничной творческой мощью реа-

лизовать все желаемое. И поэтому личность, реализовавшая свое единство с *Шивой*, автоматически становится обладателем всей полноты его сил, и нет ничего, что, пожелав, нельзя было бы достичь.

2. kartari jñātari svātmanyādisiddhe maheśvare
ajāḍātmā niṣedhaṃ vā siddhiṃ vā vidadhīta kaḥ

Если Махешвара по своей собственной неизменной сущностной природе является всезнающим, всемогущим и самосветящимся не имеющим ограничений светом²⁶, то какое разумное существо может доказать или опровергнуть его существование?

Вопрос, поставленный в данном стихе, имеет несколько аспектов. Первый из них касается критики воззрения ряда философских школ, отрицавших одушевленность *атмана* (ātman)²⁷. К таковым относятся, например, *ньяя-вайшешика* и *санкхья*, которые отрицают пребывание сил познания и действия в самой сущностной природе *атмана*, тем самым фактически опровергая существование всезнающего и всемогущего по своей неизменной сущностной природе *Махешвары*. Так, согласно *ньяя-вайшешике* *атман* является субстанцией (dravya), а познание (buddhi) – ее качеством (guṇa), и их связывает между собой ассиметричное отношение внутренней присущности (samavāya). Сам же по себе *атман* представляет собой чистую бескачественную субстанцию, не способную что-либо познавать. Таким образом, *атман* в данной системе рассматривается как несознательное (jāḍa) начало, являющееся всего лишь субстратом (носителем) сознания. Но неодушевленная самость, которая не может светить независимо, подобна камню и вообще не может что-либо доказать или опровергнуть.

И, тем более, она никак не может доказать или опровергнуть существование самого *Махешвары*.

Второй аспект касается самой возможности на чисто концептуальном уровне действительно доказать или опровергнуть существование *Махешвары*, при этом не опираясь на авторитет священных писаний и т.п. Эта проблема в древней Индии была достаточно актуальной, так как там имелось множество различного рода философов-софистов, гордившихся тем, что с помощью различного рода софистических уловок могут доказать или опровергнуть все что угодно²⁸

Приступая к рассмотрению данной проблемы, предварительно заметим, что валидное знание (*pramā*) традиционно включает в себя три фактора: субъект знания (*pramātā*), метод (инструмент) познания (*pramāṇa*), познаваемый объект (*prameya*). При этом инструмент познания — *прамана* — рассматривается как причина, производящая безошибочное, достоверное познание объектов. Различные школы мысли в Индии выделяют различные виды инструментов познания (*прамана*). Мы же сейчас в целях определенности будем опираться на *ньяя*, в которой валидными методами познания были восприятие (*pratyakṣa*), умозаключение (*anumāna*), сравнение (*upamāna*) и авторитетное свидетельство (*śabda*). Так вот, различного рода софисты фактически претендовали на то, что посредством умозаключений можно доказать или опровергнуть существование Бога. Но умозаключения опираются на восприятие (*пратьякша*). Никакого логического вывода не может быть, если отсутствует соответствующее непосредственное восприятие. Так, чтобы сделать вывод о существовании огня на основе факта восприятия дыма, требуется, чтобы ранее имело место восприятие огня и дыма как связанных между собой. Можно самому не знать о такой связи, но получить знание о ней, исходя из авторитетного свиде-

тельства, то есть со слов тех, кто имел факт личного восприятия такого рода связи. Но в отрыве от личного восприятия или же от опоры на авторитетное свидетельство какие-либо умозаключения не могут выступать в качестве метода познания, ведущего к достоверному знанию. Тот, кто имеет личный опыт непосредственного (неконцептуального) познания Бога²⁹, не задается вопросом о том, существует ли Бог или же не существует. Поэтому софисты, занимающиеся доказательством или опровержением бытия Бога, не могут относиться к тем личностям, которые имели личный опыт богопознания. Они также не признают авторитет священного писания, то есть авторитетное свидетельство тех, кто имел таковой опыт. Таким образом, можно сделать вывод, что различного рода ментальные построения софистов, доказывающие или опровергающие Бога, нельзя отнести к валидным методам познания.

Теперь мы приступим к рассмотрению третьего аспекта заданного в стихе вопроса, касающегося самой возможности концептуального познания *Махешвары*. Предварительно заметим, что вообще в индуизме статус рационального знания был достаточно высок, и практически во всех школах оно рассматривалось как важнейший инструмент на пути к достижению высшей цели человека – освобождения (*mokṣa*). Но чтобы стать таковым, рациональное мышление должно опираться на авторитетные свидетельства (т.е. священные писания, такие, как, например, *Веды*, *дхармашастры* и т.п.). Те же философы (т.е. знатоки науки аргументации (*hetuśāstra*)), которые пренебрегают *Ведами* и т.п., рассматривались как отрицатели (*nāstika*), диссидентствующие и деструктивные по своей сути элементы, которые, как говорится в авторитетном индуистском тексте «*Манава-дхармашастра*», должны быть изгнаны из общества дваждырожденных³⁰

Что же касается собственно шиваизма, то факт использования в нем в высшей степени изощренной метафизики не вызывает сомнений. Мыслители кашмирского шиваизма очень и очень подробно описывают высшие уровни божественного бытия, причем делают это с такой степенью детализации, которую не встретишь ни в каких других школах индуизма. Такого рода метафизические построения особую значимость приобретают в *шакта-йоге*, которую называют практикой «чистой концептуализации» (*śuddhavikalpa*), «йогой правильного рассуждения» (*sattarka*) и т.п.³¹ То есть в целом можно сказать, что как в индуизме вообще, так и в шиваизме в частности, рациональное мышление рассматривается как способное с определенной степенью изоморфизма выразить в словах Божественное Бытие, а также выступить в роли метода, помогающего выйти ученику на уровень уже непосредственного (неконцептуального) богопознания.

Естественно, такого рода правильное философское мышление должно опираться на авторитетное свидетельство, и лишь в этом случае оно, как уже отмечалось выше, может выступать как валидный метод познания Божества. Как мы помним, это связано с тем, что авторитетное свидетельство предполагает наличие непосредственного знания о том познаваемом предмете, о котором оно, собственно, свидетельствует³². Таким образом, мы видим, что вопрос о самой возможности концептуального познания *Махешвары* сводится к вопросу об основаниях авторитетного свидетельства касательно бытия и природы *Махешвары*, то есть к вопросу о том, как личность, непосредственно постигшая Бога, способна это неконцептуальное знание выразить в словах, то есть концептуально. Вся парадоксальность ситуации особенно ясно видна, если вспомнить, что высшее Божество (*para*) абсолютно недвойственно, в то время как

концептуальное мышление двойственно по самой своей природе.

Итак, каковы же метафизические основания возможности выражения недвойственного неконцептуального знания в двойственной концептуальной форме?

В качестве базового основания такой возможности выступает абсолютный монизм (абсолютная недвойственность), являющийся основополагающим принципом кашмирского шиваизма. Абсолютно все – чистое и нечистое, сущее и не-сущее и т.п. – есть те или иные аспекты божественной игры *Шивы*. Так, в «*Спанда-кариках*» говорится: «Поэтому в слове, в объекте, в сознании нет состояния, в котором отсутствовал бы *Шива*. Вкушающий, благодаря вкушаемому, пребывает повсюду и везде»³³. Именно *Шива* есть истинный познающий субъект, и его абсолютное и тотальное познание лежит в основе всех частных познавательных актов различных существ. Как пишет *Кшемараджа* в своих комментариях к «*Шива-сутре*»: «нет ничего, что не могло бы быть воспринято Им. Если существует что-то, что не может быть воспринято Им, то оно не может быть воспринято никем и никогда»³⁴. Все, что существует, существует в силу того, что оно воспринимается *Шивой*, и на этом базовом онтологическом уровне, который охватывает все сущее и не-сущее, нет деления на чистое и нечистое, двойственное и недвойственное. Так, в «*Уччишма Бхайраве*» говорится: «Пока нет постигающего, как может быть постигаемое? О, Дорогая? Постигающий и постигаемое – единая Сущность. Поэтому нет ничего нечистого»³⁵. Таким образом, между тем уровнем бытия сознания, который характеризуется концептуальным мышлением, и тем уровнем, который выходит за пределы концептуального, нет абсолютного онтологического и гносеологического разрыва. Высшее состояние – *пара* – пронизывает как чистые, так и нечистые *тамтвы* (*tattva*), связывая все

воедино и присутствуя как в чистых, так и нечистых когнитивных актах. Именно оно (*пара*) является базой и источником последних. И в силу этого, будучи истинным источником и владыкой концептуального мышления, *пара* способно выразить себя на концептуальном уровне таким образом, чтобы концептуальный образ Абсолютной Реальности помог ограниченным существам (*нашу*) выйти за пределы ограничений и увидеть реальность такой, какой она является в действительности. Очевидно, что той личностью, которая способна создать адекватный (т.е. ведущий к реализации) концептуальный образ *Махешвары*, является существо, вышедшее за пределы ограничений и актуально осознающее свой высший (*пара*) аспект бытия, утвердившееся в нем и следующее исходящей из него воле (*icchā*).

Но тут возникает вопрос: каков же инструментарий, способный сформировать концептуальный образ *Махешвары*? Ведь, казалось бы, тот инструментарий концептуального познания, которым обладают воплощенные существа – *антахкарана* (*antaḥkāraṇa*) – возник в результате наложения на существо загрязнений (*mala*) и ограничений (*kañcika*). В основе же последних лежит неведение (*avidya*), или незнание (*ajñāna*). Последнее понимается как в негативном, так и в позитивном аспектах. Негативный аспект – это отсутствие знания о своей истинной природе. Позитивный же аспект – это наличие ограниченного и в определенном смысле ложного знания, согласно которому *атман* отождествляется с физическим телом, *праной* (*prāṇa*), *манасом* (*manas*), *ахамкарой* (*ahaṁkāra*) и тому подобное. Так вот, коль в основе формирования *антахкараны* лежит *аджняна*, то, по идее, наше концептуальное мышление, опирающееся на данный внутренний инструментарий, должно быть ограничено *аджняной* и следовать ей, то есть выступать в

роли фактора, закрепляющего наше пребывание в самсаре. Тогда как же мы посредством этого инструментария способны создать концептуальный образ *Махешвары*, способствующий нашему освобождению (*мокше*)?

Чтобы ответить на данный вопрос, следует вспомнить, что в *самсаре* по отношению к существам действуют две противоположные по направленности силы: сокрытие (*vilaya*) и раскрытие (*anugraha*). Именно первая формирует ту тенденцию, в ходе реализации которой на существ накладываются ограничения *майи* и т.д. Но, кроме нее, действует и вторая сила – *ануграха*, выводящая существ за пределы ограничений. Структура пребывающих в самсаре существ (*джив*) в действительности формируется не одной лишь силой сокрытия, как иногда может показаться, но и *ануграхой*. Это, в частности, означает, что внутренний инструментарий (*антахкарана*) может менять свой способ функционирования в зависимости от того, какая из сил является для данного индивидуума доминирующей.

Так, например, в *санкхье* выделяется два аспекта *буддхи*: *тамасичный* (то есть с доминантой гуны *тамас* (*tamas*)) и *саттвичный* (то есть с доминантой гуны *саттва* (*sattva*)). *Тамасичный буддхи* характеризуется склонностью к пороку, незнанием, страстностью и ограниченными способностями. *Саттвический же буддхи* обладает добродетелью, знанием, бесстрастием, сверхспособностями. Что касается знания, то «оно двух видов: внешнее и внутреннее. При этом внешнее – это знание *Вед* вместе с фонетикой, ритуаловедением, этимологией, метрикой, астрономией – шестью «членами» *Вед*, а также *Пуран*, *ньяи*, *мимансы* и *дхармашастр*. Внутреннее знание – познание *Пракрити* и *Пуруши*. ...Посредством внешнего знания достигаются слава и любовь людей, посредством внутреннего – освобождение»³⁶.

То есть мы видим, что в случае преобладания *ануграхи* функционирование *буддхи* становится направленным на постижение реальности как она есть. Абхинавагупта пишет: «*Буддхи*, обращенное к внутренней, духовной Самости, является уровнем *пара-пашьянти*. Его главным божеством является *Рудра*, т.е. *Парасадашива*. *Пара-пашьянти* завершается в *джняна-шакти*, которая является состоянием *Парасадашивы*, и это его состояние есть *шакти Анашриташивы*»³⁷ То есть у личности, удостоившейся *ануграхи* и постигшей свое единство с *Шивой*, *буддхи* в своем внутреннем аспекте становится фактически тождественным *джняна-шакти* (*jñānaśakti*) и пребывает в высшей сфере *ануттара* (*anuttara*). Что же касается внешнего аспекта *буддхи*, то он так раз и является инструментом формирования концептуального образа *Махешвары*.

3. kiṃtu mohavaśādasmindrṣṭe 'pyanupalakṣite śaktyāviṣkaraṇeneyam pratyabhijñōpadarśyate

Однако, из-за пребывания существ во власти омраченности, Самость, хотя и воспринимается напрямую, тем не менее не распознается. Благодаря же обнаружению шакти (śakti-āviṣkaraṇeṇa) это узнавание Махешвары становится видимым (показывается).

Как мы помним, в первой *карике* шла речь об узнавании Самости в результате акта божественного благоволения (*anugraha*) по отношению к пребывающему во власти омраченности индивидууму. Также отмечалось, что *ануграха* осуществляется посредством нисхождения *Шакти*, реализующей связь индивидуума с *Шивой*, то есть с его собственной истинной Самостью. Теперь же в данной *карике* внимание акцентируется на центральной

роли *Шакти* в *пратъябхиджне*. Для прояснения данного момента обратимся к основной триаде *Трики*: *Шива*, *Шакти* и *Нара* (*nara*)³⁸.

Данная триада в своем динамическом аспекте наиболее сущностно выражается в мантре «а-һа-т̣» и неразрывно с ней связанной «та-һа-а». Что касается первой из них, то Абхинавагупта пишет:

«В манифестации Я (*ahaṁ*) является восхитительной формой энергии естественной, присущей мантры, известной как высшее, божественное выражение (*paṅā-vāk*). В процессе расширения (развертывания) неизменный, непревзойденный, постоянный, умиротворенный Бхайрава принимает форму «а», которая есть естественный, первичный звук, жизнь всей цепочки букв-энергий (*sakalakalājāla-jīvanabhūtaḥ*). Развертываясь, он принимает форму «һа» (символ Шакти), поскольку расширение (*visarga*) имеет форму «һа», т.е. кундалини *Шакти*, а затем развивается до точки, символизирующей объективные явления (*nara-gūreṇa*), а также указывающей на тождественность всей полноты распространения *Шакти* (т.е. всего проявления) с *Бхайравой*».

Итак, в процессе манифестации буква «а» символизирует *Шиву*, который есть абсолютное единство и источник всего сущего. *Шива* – это абсолютный субъект, познающий (*grāmātṛ*), и в нем нет какой-либо объективности, инаковости. Но это вовсе не означает, что здесь Шива рассматривается как отдельная от Шакти сущность. Если бы это было так, и Шива здесь представлял бы собой чистый свет сознания (*prakāśa*) в отрыве от самоосознавания (*vimarśa*), то он был бы чем-то неодушевленным (*джада*), вроде камня и т.п. Когда говорится, что в *Шиве* нет никакой объективности, инаковости, то это означает, что *Шива* и *Шакти* на данном уровне бытия не являются иными друг другу, и их выделение как отдельных сущностей носит условный характер. Но,

тем не менее, доминирующим здесь является аспект *Шивы*, что и выражается в абсолютном примате единства над множеством. Здесь также уместно отметить, что в грамматическом контексте *Шива* выступает как первое лицо и единственное число.

Если *Шива* рассматривается как чистое единство, то *Шакти* – это единство во множестве. В грамматике она – второе лицо и двойственное число. Здесь впервые проявляется иное, объективность, достигая пика своего развития при переходе к третьему члену триады – «*Нара*».

Абхинавагупта данное понятие определяет следующим образом: «То, что ограничено лишь собой (как объект), является неодушевленным и подпадает под категорию *Нара*, как, например, «чашка, лежащая [на земле]». И это относится только к третьему лицу, которое следует за первым и вторым»³⁹. Если *Шива* являет собой единственное число, *Шакти* – двойственное, то *Нара* в грамматике есть множественное число. Когда та или иная личность в силу своего неведения отождествляет себя с телом, *манасом*, *ахамкарой*, *буддхи* и т.п. неодушевленными продуктами *пракрити* (*prakṛti*), забывая свою истинную природу (*атман*, который есть *чайтанья* (*caitanya*)), то она рассматривается как *нара*, некий атомарный индивид, отдельный от множества подобных ему атомарных сущностей.

Уровень *Нара* – это конечная точка развертки манифестации, которая в мантре Ахам символизируется «ṁ». Начиная с этого момента центробежное движение сменяется на центростремительное, которое представляет мантра *ma-ha-a*. Как пишет Абхинавагупта, «...самая нижняя часть, или последняя фаза объективной манифестации (ṁ или *Нара*) со своими тремя силами»⁴⁰, существование которых представляет собой трезубец *рага*, *рагāрага* и *арага-śakti*, в своем возвратном движении, че-

рез единение (*viśeṣaṇa*) с *висаргой*, а именно «*ха*» (*шакти*), вступает в *ануттара*, то есть «*а*», которое является основополагающим, неизменным уровнем»⁴¹. Это возвратное движение на микрокосмическом уровне соответствует пути духовной реализации эмпирического индивидуума (*нара*), то есть узнаванию им своей истинной природы и возвращению к истокам своего бытия. Этот путь возвращения очень ясно представлен в следующем высказывании Абхинавагупты: «Этот самый орган речи образует относящееся к поглощению возвратное движение, начинающееся с «*тп*», т.е. эмпирического индивида (*джива*), который вначале обладает ограниченным сознанием (*aparasaṃvitterārabhya*), далее достигает внутренней *шакти*, т.е. (*parāpara-saṃvitti*) «*ха*» (*antastarāṃ*) и, в конце концов, становится поглощенным сгустком блаженства высшего сознания *ануттара*, или «*а*» (*para-saṃvid-ghanānanda-saṃhāra karaṇam muhuḥ*)»⁴². То есть мы видим, что вступление в *ануттару*, знаменующее собой окончательную реализацию, осуществляется посредством единения с *Шакти*. Более того, Абхинавагупта утверждает, что уровень *Шакти* на пути возвращения миновать нельзя, что явно вытекает из его следующего высказывания: «Таким образом, третье лицо, характеризующее *Нара*, может взойти на второй уровень (уровень *Шакти*) и даже на первый уровень *Шивы* (первое лицо), однако другой способ восхождения невозможен»⁴³.

Причиной, по которой обнаружение *Шакти* предваряет узнавание *Махешвары*, является связующая функция *Шакти*, пребывающей между *Шивой* и *Нарой*. Ведь на уровне *Нара* мы имеем погружение во множественность, где имеет место полная доминанта различия. *Шива* характеризуется единством и тождеством. *Шакти* же – это единство во множестве, тождественность в различии. Когда пребываешь во множестве, будучи *нарой*, то первое, что необходимо сделать на пути

реализации — это увидеть единство, тождество, которое пребывает во множестве кажущихся совершенно различными элементов бытия. Необходимо понять, что во внешних объектах, воспринимаемых как бессознательные, неодушевленные сущности, на самом деле присутствует самосветящееся сознание, благодаря свету которого эти объективные формы существуют и познаются. И именно *Шакти* позволяет нам проникнуть во внутреннюю субъективность внешних по отношению к нам сущностей. Этот процесс Абхинавагупта рассматривает как переход от третьего лица ко второму, от «это» к «ты»:

«То, что при обращении проявляется как «это», становится полностью охваченным Я-ощущением обращающегося. «Это», к которому обращаются как «ты» и которое отличается от обращающегося, становится формой *Шакти*. [Словосочетание] «ты находящийся» является формой второго лица и принципом обращения, подобно тому как «я — находящийся» (первое лицо), и «это — находящееся» (третье лицо). Обычно «Я» (*aṅāmbhāva*) других личностей отличается от «Я» личности, которая обращается, но в процессе обращения обращающийся перенимает восхитительную самодостаточность того, к кому он обращается, характеризующуюся своим собственным Я-ощущением, и, рассматривая это как тождественное непрекращающемуся наслаждению своего собственного Я-ощущения, начинает к нему обращаться. В этом свете он обращается к нему в истинном смысле второго лица. Та форма, в которой можно различить обращающегося и того, к кому обращаются, несмотря на то, что различные (личности) становятся единым целым при обращении друг к другу, указывает на богиню *парапара* (чьей характеристикой является тождественность в различии)»⁴⁴

Таким образом, *Шакти* выводит сознание индивида за пределы тех границ, которые отделяют его от дру-

гих сущностей этого мира. Возникает видение, которое сохраняет личностную специфику различных сущностей, но при этом воспринимает их в целостном единстве, основу которого составляет тождественность Я-ощущения каждой из них. Это Я-ощущение, единое у всего сущего, по своей сути и есть *Шива*. Тем самым обнаружение *Шакти* позволяет *дживе* воспринять узнавание *Махешвары*, благодаря пребыванию в сознании которого существует Вселенная.

4. tathā hi jaḍabhūtānāṃ pratiṣṭhā jīvadāśrayā
jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanaṃ matam

Правомерно утверждать, что основание бытия неодушевленных сущностей пребывает в одушевленных существах. Знание и действие рассматриваются как сама жизнь одушевленных существ.

В шиваизме, как и в буддизме, онтология и гносеология, бытие и познание неразрывно связаны между собой. Если нечто существует, то это означает, что оно является объектом верного познания. То есть тот или иной объект существует в силу того, что освещается светом сознания. Именно свет сознания (*пракаша*) есть источник бытия сущего. Отсюда следует, что имеется два возможных способа бытия: 1) когда нечто обладает способностью освещать самого себя, то есть быть самосветящимся; 2) когда нечто не способно освещать себя, но способно светиться, будучи освещенным внешним по отношению к себе источником света. В первом случае источник бытия сущности пребывает в ней же самой, и такого рода сущности рассматриваются как одушевленные. Во втором случае источник бытия сущности пребывает вне ее, и такого рода сущности рассматриваются

как неодушевленные. Все одушевленное обладает независимым существованием, то есть их существование не зависит от чего либо иного, внешнего по отношению к ним. Все неодушевленное, не будучи способно само освещать себя, тем самым обладает зависимым существованием, то есть его существование зависит от иного, внешнего по отношению к ним источника света. В качестве последнего выступают самосветящиеся одушевленные сущности. Таким образом, мы имеем, что бытие неодушевленных сущностей находится в зависимости от бытия одушевленных сущностей.

Одушевленность – это самосветимость, самосознание. Но что необходимо, чтобы такое было возможно? Чтобы светить и освещать себя, нужен свет. Но также необходим некий фактор, который этот свет обращает на самое себя. Первое – это *пракаша*. Второе – *вимарша*. *Пракаша* связана с силой знания, *вимарша* – с силой действия. Таким образом, мы имеем, что самой сущностью одушевленности является единство *пракаши* и *вимарши*, знания и действия.

Итак, неодушевленное зависит от одушевленного. Но каково происхождение неодушевленного? Можно ли сказать, что в рамках кашмирского шиваизма мы имеем изначальную дихотомию одушевленного и неодушевленного, подобную дихотомии *пуруши* и *пракрити* в *санкхье*? Ни в ком случае. Ведь если бы это было так, то кашмирский шиваизм был бы не монистической, а, подобно *санкхье*, дуалистической системой.

Согласно кашмирскому шиваизму истинной природой неодушевленных объектов является сознание, которое под воздействием силы *Майи* Владыки воспринимается ограниченными индивидуальными существами (*пашу*) как нечто бессознательное, неодушевленное. *Пуруша* (сознание) и *Пракрити* (бессознательное), воспринимаемые на нашем нечистом уровне бытия как иные

друг другу сущности, есть всего лишь сформированное Майей отражение в двойственном видении существ изначальных *Шивы* и *Шакти*, которые в действительности не являются иными друг другу. Когда некая душа под воздействием *анава-малы* и т.п. становится ограниченным, атомарным индивидом, то она воспринимает *Шакти* как бессознательную *Пракрити*. Три модуса *Шакти* – *джняна*, *крийя* и *майя* – воспринимаются соответственно как три гуны *Пракрити* – *саттва*, *раджас* и *тамас*⁴⁵. Но означает ли это, что вся наша относительная реальность, пространство и время, великое многообразие существ и т.п. являются всего лишь иллюзией, как утверждает *Веданта*? Согласно кашмирскому шиваизму абсолютная реальность – это недвойственность, единство *Шивы* и *Шакти*, причем одним из высших сущностных аспектов последней является *Майя*⁴⁶. Относительная реальность есть проявление творческой активности *Майя-шакти* (*māyāśakti*), благодаря которой осуществляется игра *Шивы*. По этой причине она (т.е. относительная реальность) не может быть иллюзией, так как *Майя-шакти* не иллюзорна, а реальна.

5. tatra jñānaṃ svataḥ siddhaṃ kriyā kāyāśritā satī
parairapyupalakṣyeta tayānyajñānamūhyate

Знание устанавливается (удостоверяется) само по себе (собственной силой). Опирающееся на тело действие воспринимается другим. Благодаря восприятию действия другого существа полагают наличие у него знания.

Как отмечалось выше, одушевленность предполагает единство *пракаши* и *вимарши*, знания и действия. В силу этого во всем одушевленном знании устанавливается само по себе, оно самоочевидно.

В данном стихе речь идет уже об эмпирическом индивиде. Если ранее до впадения в двойственность самсары он обладал безграничными силами познания и действия, то есть осознавал все мироздание в целом и действовал на все мироздание в целом, и в силу этого не было дихотомии одушевленное-неодушевленное, то теперь мы имеем ограниченного своими атомарными пределами деятеля и познающего. И все, что вне этих пределов, для него перестало быть одушевленным. А это означает, что оно перестало быть самосветящимся, самоустанавливающимся. Лишь то, что внутри пределов, одушевлено. Таковой является субъективная реальность *нашу*, в рамках которой он обладает самосознанием. Знание себя и знание самого факта состояния знания является самоустанавливающимся, самоочевидным в силу одушевленности в рамках этих пределов.

Одушевленность же всего того, что выходит за пределы атомарной индивидуальности, непосредственно не воспринимается.

Каким же образом мы приходим к выводу об одушевленности других существ, о наличии у них знания, если не способны его непосредственно воспринять? Вывод о наличии у других существ знания осуществляется посредством логических умозаключений на основе восприятия их целесообразной деятельности, опирающейся на тело. Ведь что касается внешних по отношению к нам существ, то мы способны непосредственно воспринимать лишь их тела и опирающиеся на них действия (к последним относится также и произносимая вовне ими речь). Осознавая целесообразность и осмысленность последних, мы приходим к выводу о наличии знания, которое эти действия выражают вовне. Это подобно тому, как, видя дым, мы приходим к выводу о наличии огня.

Хотелось бы заметить, что тот факт, что в нашем мире становления мы о наличии знания у других существ судим по осуществляемым ими действиям, имеет вполне очевидные метафизические основания. Ведь свет знания (*пракаша*) осознает себя благодаря *вимарше* (действию). На недвойственном уровне это происходит непосредственно, спонтанно. Когда же мы переходим к нечистым *таттвам*, где имеет место дихотомия одушевленное-неодушевленное, то процесс осознания знания осуществляется опосредованно благодаря функционированию инструментария неодушевленной *пракрити*. И здесь та первичная вибрация (*spanda*), которая есть истинная природа всех действий и благодаря которой свет знания осознает себя, как бы одевается в одежды *пракрити*, действует с опорой на физическое тело и т.п., но, тем не менее, все равно эффективно выполняет свои функции, позволяя сокрытому в телах знанию выразить себя за пределами телесных ограничений.

Глава 2

Рассмотрение противоположных воззрений

Данная глава посвящена дискуссии между *шиваитами* и представителями такой школы буддизма как *читтаматра*. Следует заметить, что тибетские буддисты достаточно жестко различают два вида *читтаматры*: «самврити читтаматру» и «парамартху читтаматру». Так, согласно Конгтрулу⁴⁷ основное различие между *самврити-читтаматрой* и *парамартха-читтаматрой* состоит в том, что первая полагает зависимо возникающую *виджняну* истинно существующей. По-

добно тому, как школы *хинаяны* принимают моменты сознания за абсолютное (*paramārtha*) в смысле конечного пункта их анализа ума, также и *самврити-читтаматрины* принимают моменты потока сознания за истинно существующую *парамартху* (абсолютное). Это связывается с тем, что *самврити-читтаматрины* в качестве абсолютной реальности – *pariniṣpanna* – рассматривают просто очищенную от загрязнений зависимую природу (то есть поток моментов зависимо возникающего сознания), что выражается в хорошо известной формуле: *паринишпанна* есть зависимая природа (*paratantra*) за вычетом воображаемой (*parikalpita*)⁴⁸. Когда *читтаматрины* приходят к пониманию пустоты *паратантры* от *парикаल्पиты*, их *клеши* угасают и поток сознания становится потоком простого самоузнавания, самоосвещающихся моментов сознания. Этот поток является чистым умом, который наконец трансформируется в *буддхаджняну*. Таково состояние высшей реализации согласно воззрению *самврити-читтаматры*.

Что же касается *парамартха-читтаматры*, то согласно этому учению очищенный от загрязнений поток моментов сознания есть всего лишь относительная истина, сокрывающая лежащую в ее основе янносветную природу ума, недвойственную *джняну*. Лишь последняя, выходящая за пределы взаимозависимого возникновения, есть *парамартха* – абсолютная истина. Таково состояние высшей реализации согласно воззрению *парамартха-читтаматры*⁴⁹

В представленной ниже дискуссии в роли оппонента *шиваитов* выступает представитель *самврити-читтаматры*. Воззрение же *парамартха-читтаматры* в данном тексте никоим образом не обсуждается.

1. nanu svalakṣaṇābhāsaṃ jñānamekaṃ paraṃ punaḥ
sābhilāpaṃ vikalpākhyaṃ bahudhā nāpi taddvayam

2. nityasya kasyacid draṣṭustasyātrānavabhāsaṭaḥ aḥampratītirapyeṣā śarīrādyavasāyini

Читтаматрины говорят:

Высвечивание единичных сущностей – один вид знания. Другой – это разнообразное дискурсивное знание, названное ментальным конструированием. Ни то, ни другое не есть знание какого-либо постоянно существующего субъекта; такой субъект здесь не являет себя (т.е. данные виды знания его не высвечивают). Даже очевидность «Я» опирается на наше пребывание в теле и т.п.

В буддизме онтология (бытие) и гносеология (познание) неразрывно связаны друг с другом. Существует лишь то, что познается. Точнее говоря, существует лишь то, что постигается верным познанием. Традиционно различаются прямое (неконцептуальное) верное познание и концептуальное (дедуктивное) верное познание. Объектами прямого познания являются единичные сущности (svalakṣaṇa), концептуального – общие сущности (sāmānya). К первому виду познания относятся прямое чувственное восприятие, прямое ментальное восприятие, прямое самоосознающее восприятие и прямое йогическое восприятие. Так вот, буддисты полагают, что атман как постоянно существующий субъект не является объектом верного познания как прямого, так и концептуального восприятий. Действительно, объекты прямого чувственного восприятия – это объекты нашего обыденного чувственного опыта типа столов, травы и т.п., которые не являются постоянными. Объекты прямого ментального восприятия те же самые, что и у чувственного, но просто относящиеся к следующему мо-

менту их существования⁵⁰. Прямое йогическое познание, как утверждают достигшие реализации буддисты, такую сущность как атман не воспринимает. На концептуальном уровне идея атмана не выдерживает логического анализа и является логически противоречивой⁵¹. Что же касается прямого самоосознающего восприятия, то оно просто непосредственно осознает сам факт знания, достигнутого в рамках остальных видов восприятия. А так как атман не является их объектом, то, соответственно, и прямое самоосознающее восприятие не может осознать знание атмана. Таким образом, мы видим, что атман не является объектом верного познания. Следовательно, он не существует.

Но тут возникает вопрос: если постоянное «Я» не существует, то откуда возникает имеющееся у нас переживание неизменного «Я», которое представляется самоочевидным? Ведь мы обычно говорим «Я вижу этот цветок», «Я испытываю боль» и т.п., причем содержание осознаваемых нами переживаний меняется, в то время как осознающий их субъект – «Я» – представляется неизменным, постоянным. С точки зрения *читтаматринов* такого рода форма функционирования самоосознавания связана с неверным восприятием сознания-основы (*ālaya-vijñāna*)⁵² как постоянного «Я», благодаря чему возникают базовые врожденные аффекты загрязненной ментальности – воззрение эго (*ātma-dṛṣṭy*), заблуждение эго (*ātma-moha*), гордость эго (*ātma-māna*) и вожделение эго (*ātma-sneha*).

Итак, согласно буддистам атман как постоянный субъект восприятия есть всего лишь воображаемая сущность. То же, что мы имеем в действительности – это квантованный поток сознания, состоящий из следующих друг за другом мгновений всплеск света осознавания.

Шиваиты спрашивают в ответ:

3.athānubhavavidhvaṃse smṛtistadanurodhinī
kathaṃ bhavenna nityaḥ syādātmā yadyanubhāvaḥ

Когда восприятие исчезло, как возможна о нем память, если не признавать существование постоянного атмана как субъекта восприятия?

Но если сознание мгновенно, как полагают буддисты, то как тогда объяснить феномен памяти? Если нечто когда-то было воспринято (познано), например, цветок, а потом актуальное восприятие цветка прекратило свое существование, то где в дальнейшем пребывает знание цветка? Ведь знание предполагает знающего (то есть того, кто освещает познаваемое). Буддисты же в качестве знающего полагают сознание, которое мгновенно. Момент сознания, в котором имело место актуальное знание цветка, прекратил свое существование. Значит, знающего больше нет. Тогда как может существовать знание без знающего?

Также правомерен еще один вопрос. Кто вспоминает цветок, если тот момент сознания, в котором ранее он был воспринят, уже прекратил свое существование, а сознание настоящего момента совершенно отлично от сознания, воспринявшего цветок? Если нет постоянно существующего субъекта восприятия (т.е. атмана), то кто тогда думает: «Я ранее видел этот цветок, и теперь вспоминаю увиденное ранее»?

4. satyapyātmani dṛṇāśāttaddvārā dṛṣṭavastuṣu

smṛtiḥ kenātha yatraivānubhavastatpadaiva sā

5. yato hi pūrvānubhavasamskārātsmṛtisambhavaḥ

yadyevamantargaḍunā ko 'rthaḥ syātssthāyinātmanā

Буддисты спрашивают:

Даже если атман существует, то все равно не понятно, каким же образом в силу исчезновения видения объекта возникает память об исчезнувшем? Ведь память может иметь доступ к ранее увиденным объектам лишь посредством прямого восприятия.

То есть суть вопроса такова: даже если существует постоянный субъект, продолжающий существовать и после исчезновения восприятия, и именно он есть основа памяти, то все равно непонятно, как он может иметь доступ к прежде воспринятому объекту. Ведь сознание имеет доступ к чувственно воспринимаемым объектам лишь через прямое восприятие, которое предполагает встречу объекта с соответствующими органами чувств. Если объект недоступен для органов чувств, то свет сознания не может его осветить. И поэтому, даже если предположить наличие постоянного субъекта восприятия, то все равно это не объясняет наличие памяти об исчезнувшем объекте, так как последний недоступен для органов чувств, и, следовательно, не может восприниматься атманом.

Атмавадины отвечают:

Память возникает в силу исчезновения видения объекта потому, что она рождается из отпечатков прошлого восприятия.

Для объяснения феномена памяти атмавадины здесь обращаются к концепции отпечатков (*saṃskāraḥ*), общей как для буддистов, так и индуистов. А именно, полагается, что при прямом восприятии объекта в сознании возникает его отпечаток (образ), который далее в

латентной форме хранится в потоке сознания на тех или иных его уровнях функционирования. Переход отпечатка из латентного (потенциального) состояния в проявленное (актуальное) и есть акт воспоминания воспринятого в прошлом объекта.

Буддисты тогда спрашивают:

Если это так, то какова в данном процессе польза от существования постоянного атмана, выполняющего роль бесполезного посредника?

Но если для объяснения феномена памяти используется концепция отпечатков, то непонятно, какова тогда необходимость в введении постоянного субъекта – атмана. Ведь речь идет об отпечатках в сознании, и самого сознания вполне достаточно, чтобы объяснить как возможность хранения, так и актуализации отпечатков.

Согласно воззрению *читтаматры*, сознание является самосветящимся и самоосвещающим себя. В каждом моменте его потока можно выделить аспект проявления в сознании образа объекта⁵³ и аспект осознания этого проявления. Именно последний аспект и есть функционирование самосветящейся и самоосознающей сущности сознания⁵⁴. И именно этот акт осознания проявления образа объекта формирует его отпечаток в потоке сознания. И этот отпечаток, будучи знанием сознания о воспринятом в прошлом объекте, пребывает в сознании и осознается сознанием, и именно само сознание, знающее само себя, является субъектом знания отпечатка образа объекта и знания факта его восприятия в прошлом. Совершенно непонятно, для чего вводить еще некий дополнительный постоянный субъект – атман.

6. tato bhinneṣu dharmeṣu tatsvarūpāviśeṣataḥ
saṃskārātsmṛtisiddhau syātsmartā draṣṭeva kalpitaḥ

Так как дхармы отдельны от атмана, а природа (собственная форма) последнего неизменна (без каких-либо различий), то можно считать доказанным, что для объяснения феномена памяти достаточно наличия отпечатков прошлого опыта. Поэтому постоянный субъект памяти, подобно постоянному субъекту восприятия, является всего лишь воображаемой ментальной конструкцией.

Здесь буддисты, судя по всему, подвергают критике представление об атмане синкретической школы ньяя-вайшешики⁵⁵. Представители данной школы рассматривали *атман* как вечную неделимую субстанцию, являющуюся субстратом (носителем, вместилищем) знания (*буддхи*). Последнее было качеством (*dharma*) *атмана*, а *атман* являлся носителем этого качества (*dharmin*). Память рассматривалась как одна из разновидностей знания, которое порождается только (*mātra*) отпечатком (*saṃskāra*)⁵⁶. Поскольку памятование, порождаемое отпечатком, является аспектом функционирования *буддхи*, а последнее есть качество *атмана*, то в принципе можно сказать, что отпечатки и порождаемое ими припоминание также есть качества *атмана*. Сам же по себе *атман* был бескачественным и не обладал силой познания. Он — всего лишь вместилище знания, его носитель, но не само знание. И тогда буддисты задают закономерный вопрос: а зачем вообще необходимо вводить представление об атмане для объяснения познания в общем и памятования в частности? Познание (*буддхи*) прекрасно может функционировать и без *атмана*. Следовательно, для объяснения феномена памяти вполне

достаточно ввести представление об отпечатках прошлого опыта (*самскара*). *Атман* же как неизменный субстрат памяти есть всего лишь воображаемая ментальная конструкция.

7. *jñānaṃ ca citsvarūpaṃ cettadanityaṃ kimātmavat
athāpi jaḍametasya kathamarthaprakāśatā*

Если собственная природа знания есть сознание, и оно непостоянно, то что обладает атманом? Если же знание бессознательно (неодушевлено), тогда каким образом высвечиваются объекты?

Теперь обсуждается воззрение на *атман* школы *санкхья*, согласно которому познание осуществляется посредством интеллекта (*буддхи*), озаренного светом *пуруши*. А именно, когда посредством органов чувств и *манаса буддхи* вступает в контакт с познаваемым объектом, то происходит его модификация в форме объекта; *буддхи* как бы окрашивается познаваемым объектом. И, будучи освещенной светом *пуруши*, данная модификация *буддхи* становится знанием познанного объекта, а сам *пуруша* — субъектом знания, т.е. знающим (*праматр*).

И вот возникает вопрос: какова же природа знания? Сознательна она или же нет? Допустим, что она сознательна. Но знание непостоянно, так как одни модификации *буддхи* сменяются другими. Это означает, что и сознание непостоянно, меняясь в зависимости от того, какие объекты его окрашивают. Но сам *пуруша* изменениям не подвержен, поэтому он не может быть тем сознанием, которое имманентно природе знания. Но тогда какую роль в познании он выполняет? Для чего сознательному непостоянному знанию, которое и так являет-

ся самосветящимся, некий трансцендентный ему дополнительный источник света?

Если же знание по своей природе бессознательно, то как оно может осознавать (высвечивать) объекты? Неодушевленное не способно что-либо освещать.

8. athārthasya yathā rūpaṃ dhatte buddhistathātmanaḥ
caitanyamajaḍā saivam jāḍye nārthaprakāśatā

Атмавадин отвечает:

Однако, как буддхи содержит форму объекта, также он содержит и сознание.

В ответ *атмавадин* озвучивает хорошо известную позицию *санкхьи*: само по себе *буддхи*, будучи продуктом *пракрити*, бессознательно. Но оно в силу своей *самтичности* способно отражать в себе как познаваемые объекты, так и свет *пуруши*. В результате мы имеем не просто *буддхи* и не просто *пурушу*, а *буддхи*, в котором пребывает свет сознания *пуруши*, то есть некую достаточно парадоксальную сущность, которую достаточно ясно характеризует Вьяса в своих комментариях к «Йога-сутрам» Патанджали: «Интеллект окрашен познаваемым объектом, но и сам в силу свойства быть объектом восприятия оказывается связанным через эту свою функцию с субъектом, то есть с *пурушей*. Таким образом, то же самое сознание, будучи окрашено Зрителем и тем, что воспринимается, проявляется одновременно и как объект, и как субъект. Обретая внутреннюю форму одушевленного и неодушевленного и проявляясь как если бы оно не было объектом, хотя по своей природе оно есть объект, или как если бы оно было одушевленным, хотя в действительности оно неодушевленное, это сознание, отражающее все вокруг, подобно кристаллу, называется всеобъектным»⁵⁷

Буддист отвечает:

Буддхи является одушевленным (сознательным), т.к. в бессознательном объект не высвечивается.

С точки зрения буддистов совершенно непонятно, для чего придумывать такие внутренне противоречивые и парадоксальные концепции вместо того, чтобы принять простую и логичную позицию: *буддхи* является сознательным, то есть в действительности мы просто имеем сознание, которое способно меняться и в силу этого способно познавать. Ведь необходимость введения для объяснения познания бессознательного *буддхи* и сознательного *пуруши* связана с тем, что *пуруша* считался неизменным, и, следовательно, он не мог, модифицируясь, отражать в себе внешние объекты. Поэтому возникла необходимость введения представления о бессознательном, но способном к модификациям *буддхи*, о его парадоксальных взаимоотношениях с сознательным *пурушей* и т.п. Чем множить сущности, не проще ли отказаться от представлений о неизменном *атмане* (*пуруше*), и принять доктрину только-сознания (*читтаматры*)?

9. *kriyāpyarthasya kāyādestattaddeśādijātātā
nānyādṛṣṭerna sāpyekā kramikaikasya cocitā*

Действие – это возникновение объектов, тел и т.п. то в одном, то в другом месте пространства и т.д., и ничего более, так как ничего другого не воспринимается. Действие не представляет собой единую последовательность и не является принадлежащим одной сущности.

Здесь подвергается критике представление о существовании деятеля, которому принадлежит действие и который может рассматриваться как его субъект (субстрат, носитель). Но что представляет собой действие? Согласно буддийским представлением, оно не есть длящаяся сущность. Телесное действие, например, в его проявленном аспекте⁵⁸ фактически тождественно процессу изменения положения тела, то есть действие сводится к возникновению тела то в одном, то в другом месте пространства. То, что мы имеем в действительности – это дискретную последовательность мгновенных проявлений тела в различных смежных областях пространства. Ложная идея непрерывного движения, и, следовательно, ложная идея единого длящегося действия, «возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения сменяющих друг друга состояний в непосредственно сопряженных точках пространства, как в случае с горящей травой⁵⁹». Но если любое телесное действие представляет собой просто череду совершенно отличных друг от друга мгновенных пространственных положений тела, то как можно говорить о наличии у него некоего единого субстрата?

10. tatra tatra sthite tattadbhavatītyeva dṛśyate
nānyannānyo 'sti sambandhaḥ kāryakāraṇabhāvaḥ

Из-за предшествующего пребывания одних вещей вступают в существование другие вещи – лишь это воспринимается, и ничего другого. Иной взаимосвязи причины и следствия не существует.

В индийской философии традиционно различаются два основных подхода к объяснению причинности: *саткарьявада* (учение о предсуществовании следствия в

причине) и *асаткарьявада* (учение о непредсуществовании следствия в причине).

Наиболее яркими последователями *саткарьявады* являлись представители философской школы *санкхья*⁶⁰. Согласно их воззрению, переход от причины к следствию не есть возникновение чего-то нового; следствие уже изначально содержится в причине подобно тому, как росток – в семени. Причина и следствие – это всего лишь свернутое и развернутое состояния одной и той же субстанции – *пракрити*, и возникновение следствия есть всего лишь эволюция (*паринама*), актуализация пребывающих в причине потенциалов.

Асаткарьявада в индийской философии разрабатывалась *ньяя-вайшешиками* и *буддистами*, причем именно последние являлись наиболее радикальными представителями данного направления мысли. *Буддисты* не просто утверждали, подобно *ньяя-вайшешикам*, что в следствии есть нечто новое, то, чего не было в причине, но они вообще отрицали какую-либо реальную связь между причиной и следствием. Это неумолимо следовало из их представлений о мгновенном характере сущего. Ведь если каждая *дхарма* существует лишь мгновение, а в следующий момент мы имеем возникновение полностью отличной от предшествующей новой *дхармы*, то, очевидно, предшествующая *дхарма* – причина – никак не может влиять на последующую *дхарму* – следствие, и, тем более, как-то продолжать в ней свое существование. Все, что нами действительно воспринимается и может быть выведено на основе воспринятого – это просто знание того, что из-за предшествующего пребывания одних вещей вступают в существование другие вещи. Последовательность мгновенных вспышек существования *дхарм* подчиняется закону взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпаде*, в рамках которого мы имеем следующее взаимоотношение меж-

ду причиной и следствием: «Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе – то, что имеет причину⁶¹». Любые попытки гипотезировать причинность, ввести те или иные сущности, благодаря которым происходит ее функционирование, *буддисты* жестко отвергают, рассматривая их как всего лишь воображаемые ментальные конструкции, привязывающие существ к самсаре.

11. dviṣṭhasyānekarūpatvātsiddhasyānyānapekṣaṇāt pāratantryādayayogācca tena kartāpi kalpitah

Деятель является воображаемой ментальной конструкцией, так как 1) отношение не может существовать, так как в силу своего базирования на двух элементах оно не может обладать единой природой; 2) взаимозависимость и т.п. не может являться связью, т.к. завершенная (установленная) вещь не нуждается в другой сущности.

Здесь, судя по всему, подвергается критике представления о связи деятеля и действия, имеющие место в *ньяя-вайшешике*. В последней полагается, что действие укоренено в своем носителе (субстанции)⁶² отношением внутренней присущности (*samavāya*). Последняя определяется как «вечное отношение, обнаруживающееся в сущностно-нераздельных [объектах]. Два сущностно-нераздельных – это такие два объекта, [для которых выполняется следующее условие], один из этих объектов, пока он не исчезнет, пребывает носителем другого»⁶³. Именно таким отношением связаны действие и действующий. В *ньяя-вайшешике* считается, что данное отношение является реально существующим.

Буддисты же отрицают существование отношения. Ведь оно по самой своей природе связывает два элемента, и в силу этого не может быть единичной сущностью. Также совершенно непонятно, какова нужда в отношении между собой у двух самодостаточных вещей. Ведь те вещи, которые являются установленными (определенными), не нуждаются в других вещах для своего установления. Они существуют сами по себе. Так, тот или иной объект чувственного восприятия проявляется в сознании в силу собственных характеристик (*svalakṣaṇa*). Он не нуждается в другой вещи, и, следовательно, не нуждается в наличии связи с другой вещью. Таким образом, существование отношения никак не обосновано. Но если нет отношения между деятелем и действием, то нет и того, кто является носителем действия, то есть нет деятеля. А это значит, что последний есть воображаемая, ментально-сконструированная сущность, не обладающая реальным существованием.

Глава 3

Опровержение взглядов оппонентов

1. *satyaṃ kiṃtu smṛtijānaṃ pūrvānubhavasamskṛteḥ jātamaṇyātmaniṣṭhaṃ tannādyānubhavavedakam*

Действительно, память происходит из отпечатков прошлого опыта. Но возникшее ограничено самим собой. Оно не является восстановлением сознания первоначального восприятия.

Выше были представлены аргументы буддийских философов, опровергающие воззрение о реально существующем *атмане*. Как мы помним, центральным мо-

ментом дискуссии являлся вопрос о природе феномена памяти. Буддисты утверждали, что для объяснения памяти вполне достаточно введения представления об отпечатках прошлого опыта, хранящихся в *алайя-виджняне*, и нет никакой нужды обращаться к концепции *атмана*.

Шиваитские философы могут согласиться с тем, что отпечатки прошлого опыта являются одной из причин, инципирующих процесс воспоминания. Но они отрицают, что таким образом можно объяснить восстановление сознания предшествующего восприятия, выражающееся в рефлексивном осознании «Я видел синее».

Чтобы разобраться в данном вопросе, нам следует понять, что в принципе может быть запечатлено в отпечатках прошлого опыта в рамках буддийских представлений о мгновенном характере сознания. В предшествующем восприятии, например, синего, мы имеем: 1) на неконцептуальном уровне – прямое чувственное восприятие синего и связанное с ним самоосознание; 2) на концептуальном уровне – ментальный образ синего и связанное с ним самоосознание, выраженное в форме рефлексивного осознания «Я вижу синее».

Что же касается первого, то совершенно очевидно, что отпечатки не могут нести в себе в латентной форме непосредственное восприятие познанного в прошлом объекта, так как память согласно буддийским представлениям относится к концептуальному познанию.

Что касается второго, то ситуация здесь несколько более сложная. Дело в том, что в рамках буддийской традиции далеко не все школы признавали существование самоосознания. Те же школы (в частности, *читта-матрины*), которые утверждали наличие самоосознания, в качестве основного аргумента в пользу его существования приводили феномен памяти. Так, из самой формы воспоминания «Я видел синее» следует, что в прошлом имело место не только сознание синего, но и

осознание самого факта наличия сознания синего, то есть имело место знание сознанием самого себя. Более того, полагалось, что именно сам акт самоосознавания и запечатлевал себя в форме отпечатка, благодаря чему в последующем мы можем вспомнить: «Я видел синее». Но данная модель, судя по всему, весьма плохо согласуется с буддийской теорией мгновенности сознания. Ведь каждый момент сознания уникален и совершенно отличен от следующих за ним. Отпечаток может в латентной форме пребывать сколь угодно долго, и поэтому очевидно, что он связан с моментами потока сознания, отличными от того момента, в который произошло осознание «Я вижу синее». А это означает, что те акты самоосознавания, которые имеют место в каждый из моментов существования отпечатка, отличны от того акта осознания, который произошел в прошлом в форме «Я вижу синее». То есть отпечаток не может нести в себе в латентной форме то самоосознание, которое произошло в прошлом, и, следовательно, он не может инициировать его восстановление в акте воспоминания. Все, что может нести в себе отпечаток в контексте теории мгновенности сознания – это некий образ синего и то рефлексивное осознание, которое он может вызвать: «Я знаю, что вижу образ синего».

Но даже если предположить, что отпечаток несет в себе в латентной форме осознание прошлого восприятия, то не следует забывать, что в момент прошлого восприятия мы имели рефлексивное осознание «Я вижу синее», то есть речь идет о настоящем моменте. Совершенно непонятно, каким образом из него может возникнуть осознание «Я видел синее», то есть осознание того, что видение синего имело место в прошлом. Ведь в рамках мгновенности сознания вообще невозможно ощущение времени, понимание того, что есть прошлое, настоящее и будущее. Каждый момент сознания – это

всегда настоящее. Чтобы осознать время как последовательность моментов, необходимо быть трансцендентным ему. Отсюда с неизбежностью вытекает необходимость введения представления об атмане⁶⁴.

2. dṛkṣvābhāsaiva nānyena vedyā rūpadṛṣeva dṛk
rase saṃskārajatvaṃ tu tattulyatvaṃ na tadgatih

Познание освещается самим собой, а не другим познанием; ведь очевидно, что познанием формы вкус не познается. То, что память рождается из отпечатков прежнего прямого восприятия, обеспечивает лишь однородность (подобие) воспоминания с ним, но не является основанием для его познания.

Шиваитские философы исходят из того, что одни познавательные акты не могут выступать в роли познаваемых объектов для других познавательных актов. Каждый когнитивный акт освещает (осознает) лишь сам себя и в принципе не может быть объектом, так как самоосознавание по самой своей природе субъективно, одушевленно. В противном случае познание формы могло бы схватывать познание вкуса и т.п., в результате чего все виды восприятия смешались бы друг с другом.

Ведь что специфицирует тот или иной вид чувственного восприятия? То, что для познания, например, вкуса требуется наличие соответствующего органа восприятия, в случае отсутствия которого восприятие сладкого и т.п. невозможно. Но если восприятие сладкого уже произошло, и данный акт познания сам выступает как объект для познания, то теперь для его схватывания другим познанием уже нет необходимости в наличии соответствующего органа чувственного восприятия. Ведь сладкое уже и так познано, освещено, и никаких

органов чувственного познания для постижения знания сладкого теперь не требуется.

Если же принять позицию шиваитов, что одно познание в принципе не может выступать объектом другого познания, то отсюда следует, что прошлое познание не может выступать объектом настоящего познания. А это означает, что в рамках теории мгновенности сознания в ходе процесса воспоминания познание предшествующего восприятия невозможно. Поэтому из того факта, что память происходит от латентных отпечатков, оставленных предшествующим восприятием, следует лишь то, что она обладает свойством подобия с предшествующим восприятием, но не его прямым познанием.

3. athā tadviṣayatve 'pi smṛtestadavasāyataḥ dṛṣṭā lambanatā bhrāntyā tadetadasamañjasaṃ

Определяющая активность памяти направлена на воспринятые в прошлом объекты. Но так как эти объекты не входят в ее сферу восприятия (то есть память не имеет доступа к прямому восприятию прошлых объектов), то память ошибочна. (Такое возражение могут привести оппоненты). Но это возражение не состоятельно.

Согласно доминирующему в буддийской философской традиции воззрению считается, что все состояния концептуального сознания являются заблуждающимися, ошибочными, так как, думая об объекте, мы смешиваем ментальный образ (то есть свои представления об объекте) с реальным объектом. Так, размышляя, например, о слоне, мы за материального слона принимаем его ментальный образ, который в принципе не может обладать материальной природой. Таким образом, здесь несущест-

ствующее (отсутствие материального слона) принимается за существующее (т.е. реального слона). То же самое мы имеем и в случае памяти, которая мыслит объекты, уже не имеющие реального существования.

Но если память как частный случай концептуального познания является заблуждающейся относительно своих объектов, то почему бы ей тогда не принять в качестве познаваемых объектов прошлые когнитивные акты?

4.smṛtitaiva katham tāvad bhrānteścārthasthitiḥ
katham
pūrvānubhavasamskārāpekṣā ca kimitīṣyate

Но какова тогда природа памяти? И как из ошибочного происходит установление объекта? И что за нужда тогда в отпечатках прошлого опыта? Желательно это знать.

В ответ шиваиты выдвигают следующие доводы, направленные на опровержение буддийского воззрения об ошибочности памяти:

а) Если память ошибочна и сводится лишь к активности определяющего познания по отношению к воспринятым в прошлом объектам, которые в момент функционирования определяющего познания уже не существуют, то что же тогда представляет собой память? Как такое понимание функционирования памяти может соотноситься с ее определением, данным, например, Патанджали: «Память есть неутрачивание прошлого опыта⁶⁵»?

б) Если память ошибочна и не способна осветить познаваемый объект, являясь неодушевленной по отношению к нему, то каким образом она его может установить (сделать определенным)? Ведь познать что-либо – это

значит осветить его. Но осветить то, к чему нет доступа, невозможно.

в) Какой смысл для ошибочного познания искать достоверные источники типа отпечатков прошлого опыта?

5. bhrāntitve cāvasāyasya na jaḍādviṣayasthitih
tato'jāḍye nijollekhaniṣṭhānnārthasthitistataḥ

Если определяющее познание ошибочно, то из его неодушевленности следует, что оно не способно установить объект. Если же оно является одушевленным, то из знания своих собственных ментальных образов [и самого себя] вовсе не следует установление объекта.

Как отмечалось выше, в буддизме все концептуальное познание в целом рассматривается как ошибочное, заблуждающееся. Это связано с тем, что оно не имеет непосредственного доступа к познаваемому объекту⁶⁶, в силу чего не способно его осветить. Поэтому можно сказать, что концептуальное познание относительно своего познаваемого объекта является неодушевленным (несамосветящимся), и, следовательно, не способно установить (определить) этот объект.

Буддисты могут возразить, что концептуальное знание ими рассматривается как одушевленное, так как оно знает само себя и свои идеи. Но это никак не отменяет вышесказанное. Мы просто имеем весьма парадоксальную ситуацию, когда концептуальное познание является одновременно и одушевленным, и неодушевленным. Оно является одушевленным относительно самого себя и своих идей, и неодушевленным относительно познаваемых объектов.

6. evam anyonyabhinnaṇāmaparasparavedināṃ
 jñānāṇamanusaṃdhājanmā na sye jjanasthitiḥ
 7. na cedantaḥ kṛtānantaviśvarūpo maheśvaraḥ
 syādekaścidvapuriḥ jñāna smṛtya pohanaśaktimān

Таким образом, существование нашего мира, основанное на консолидации (взаимоупорядочении и т.п.) различных отдельных друг от друга знающих и знаний, будет прекращено, если нет Махешвары, который обладает (содержит в себе) все формы бытия, как конечные, так и бесконечные; который один (единственный) и чья природа – сознание; владыки сил познания, памятования и исключения.

Резюмируя все сказанное выше относительно буддийских воззрений на природу познания⁶⁷, мы можем выделить следующие сущностные моменты, из которых, согласно шиваитам, следует невозможность как познания в частности, так и существование всего мира в целом:

а) представление о мгновенности сознания, каждый момент которого совершенно отличен от других его моментов;

б) наличие сущностного разрыва между прямым и концептуальным познанием;

в) наличие множества индивидуальных потоков сознания при отсутствии чего-либо их связующего и объединяющего.

То есть в буддизме имеет место ситуация гипостазирования различий в ущерб единству. В результате мы получаем множество отдельных и фактически изолированных друг от друга актов познания и действия, что противоречит способу существования нашего мира, ос-

нованного на консолидации протекающих в нем процессов. Да, конечно, буддисты вводят представление о причинности, которая осуществляет координацию функционирования дискретных сущностей. Но они молчат о природе причинности. Совершенно непонятен ее онтологический статус. Одушевленная она или же нет? Если она неодушевленная, то как она может координировать деятельность одушевленных существ? Если же она одушевленная, то что она тогда собой представляет и чем отличается от *атмана*?

Мы видим, что имеется настоятельная необходимость введения представления о той сущности, которая способна единить множество отдельных друг от друга знающих и знаний и служить той основой, на которую опирается единство, целостность мироздания. Такой сущностью, согласно шиваитскому воззрению, является *Махешвара*, который содержит в себе все формы бытия, как конечные, так и бесконечные; который единственный и чья природа — сознание; владыка сил познания, памятования и исключения.

Глава 4

Сила памятования

Предыдущая глава была посвящена критике представлений оппонентов относительно природы памяти. Теперь шиваиты переходят к изложению своего собственного воззрения по данному вопросу. Здесь уместно напомнить, что в роли оппонентов шиваитов выступали представители *самврити-читтаматры*, чьи метафизические представления действительно сущностно отличались от таковых в кашмирском шиваизме. Что же касается *парамартха-читтаматры*, то здесь мы имеем

совершенно другую ситуацию. А именно, при сопоставлении этих двух учений невольно возникает ощущение их некоего глубинного родства, как будто они произошли из одного источника и имеют общие родовые корни. Поэтому многие из тех представлений кашмирского шиваизма, которые будут изложены ниже, вполне коррелируют с воззрением *парамартха-читтаматры*.

1. sa hi pūrvānubhūtārthopalabdhā parato 'pi san
vimṛśānsa iti svairī smaratītyapadiśyate

Он, который является субъектом познания воспринятого ранее объекта, продолжает существовать и после этого. Про него говорится: «Он — имеющий рефлексивное знание объекта»; «Он, свободный (независимый), вспоминает».

Как мы помним, основным препятствием на пути выяснения природы памяти у *самврити-читтаматринов* было их представление о мгновенном характере сознания. Если поток сознания состоит из множества отделенных друг от друга моментов, и при этом отрицается наличие единого для них всех познающего субъекта, то в этом случае, как было показано выше, память необъяснима. Отсюда возникает необходимость введения представления о субъекте познания, который обеспечивает единство всех протекающих во времени познавательных актов. Таким субъектом является необусловленное временем и пространством абсолютное сознание, или *Шива*.

Теперь остановимся на одном весьма важном моменте. Когда говорится, что субъект познания воспринятого ранее объекта продолжает существовать и после этого, то здесь идет речь о продолжении бытия субъекта как сохраняющего актуальную связь с познанным объек-

том. То есть продолжает существовать не только субъект памяти, но и ее объект. На первый взгляд такого рода представление кажется абсурдным. Ведь, например, мы вполне можем помнить вазу, которая в настоящее время уже является разбитой, то есть не существующей как ваза. Или же мы можем помнить людей, которые умерли и трупы их сожжены. И т.д. и т.п. Как же в таком случае можно говорить о продолжении существования объекта памяти? Данный вопрос имеет смысл рассмотреть с двух точек зрения – абсолютной и относительной.

На абсолютном уровне речь идет об истинной сущности воспринятого в прошлом объекта, которая находится за пределами времени и пространства и которую Абхинавагупта описывает следующим образом: «Какими бы ни были движущиеся и неподвижные объекты, – все они пребывают в почитаемом, божественном сознании *Бхайравы* в своей истинной, неизменной форме (*rāgamārthikena anapāyīnā rūpeṇa*), в форме совершенного, высшего Я-сознания, в своей истинной природе, которая реализуется благодаря разворачиванию бесконечного разнообразия, воспринимаемого во время возникновения сотен вещей, которые готовы проявиться в слегка наиболее неотчетливой, слегка более неотчетливой и слегка неотчетливой»⁶⁸. Таким образом, истинная сущность объектов никогда не исчезает и вечно существует в высшем Я-сознании *Шивы* в форме «Я есть все», что является метафизическим основанием природы памяти, выраженной Патанджали в следующих словах: «Память есть неутрачивание прошлого опыта».

Что же касается относительного уровня рассмотрения, то в теории познания кашмирского шиваизма единичная, частная сущность объекта (*svalakṣaṇa*) понимается как комплекс из *ābhāsa*, каждое из которых представляет собой общность (*sāmānya*) и находится в пределах сознания. То есть частность возникает в результате

связывания друг с другом общностей в единый комплекс⁶⁹. Познание (pramāṇa) работает лишь с единичными ābhāsa, т.е. общностями, и поэтому познание частных (svalakṣaṇa) есть результат унификации соответствующих им групп единичных ābhāsa благодаря одному единящему рефлексивному осознанию (ekapratyavamarśa). Именно последнее формирует то, что воспринимается нами как единство познаваемого объекта. Однако, хотя единство объекта установлено унифицирующей силой сознания, тем не менее его различные манифестации могут отличаться друг от друга в соответствии с внутренними и внешними условиями на двойственном уровне бытия познающего субъекта (то есть воплощенной *дживы*). Особо следует отметить, что для Утпаладевы внутренние и внешние манифестации объектов по своей сущности идентичны. Единящее рефлексивное осознание (ekapratyavamarśa) формирует так называемую главную манифестацию (mukhyābhāsata), представляющую собой первичную (основополагающую) природу различных частных манифестаций, будь они внутренние или внешние. Разрушение внешней частной манифестации, например, вазы, никак не затрагивает имеющую природу сознания главную манифестацию, что на относительном уровне является основой продолжения бытия познающего субъекта как сохраняющего актуальную связь с познанным объектом.

2. bhāsayecca svakāle 'rthātpūrvābhāsitamāmṛśan
svalakṣaṇaṃ ghaṭābhāsamārteṇāthākḥilātmanā

И он (вспоминающий), благодаря рефлексивному знанию воспринятой в прошлом частной сущности (svalakṣaṇaṃ), должен манифестировать в момент воспоминания только-прояв-

ление кувшина, а затем – кувшин во всей полноте его характеристик.

Обсуждая природу памяти, Утпаладева в первую очередь указывает на то, что она опирается на воспринятый в прошлом единичный объект (*svalakṣaṇa*), специфицированный временными и пространственными характеристиками. Так, когда мы вспоминаем кувшин, то мы проявляем в сознании не кувшин вообще (в этом случае мы имели бы не воспоминание кувшина, а лишь его общую *vikalpa*), а кувшин, который мы увидели в прошлом в определенный момент времени и в определенном месте. А это означает, что в тот образ кувшина, который хранится в памяти, включены *ābhāsa* времени и пространства.

Итак, мы имеем некий хранящийся в памяти образ воспринятого в прошлом кувшина (*самскара*). Мы также имеем на уровне *пашьянти* (*raśyanti*)⁷⁰ рефлексивно-осознавания главную манифестацию (*mukhyābhaśata*), представляющую собой первичную (основополагающую) природу различных частных манифестаций, будь они внутренние или внешние. Хранящийся в памяти отпечаток (*самскара*) фактически хранит знание тех специфических условий, которые инициировали проявление соответствующей частной манифестации кувшина, воспринятой нами в прошлом. В основе любой манифестации лежит взаимодействие *пракаши* и *вимарши*. *Пракаша* подобна зеркалу, а *вимарша* – объекту, поставленному перед зеркалом⁷¹. Тот свет сознания, который образует суть бытия главной манифестации, и есть то зеркало, в котором отражается *вимарша* отпечатка (*самскар*ы) воспринятого в прошлом единичного объекта (*svalakṣaṇa*). В результате инициируется частная манифестация, соответствующая данному отпечатку, которая и представляет собой воспоминание. Причем вначале

мы имеем неопределенное (nirvikalpa) только-проявление кувшина, а уже далее происходит его развертка в определенное (savikalpa) проявление кувшина во всей полноте его характеристик.

3. na ca yuktaṃ smṛterbhede smāryamānasya
bhāsanam
tenaikyaṃ bhinnakālānām saṃvidāṃ veditaiṣa sah

Недопустимо, чтобы проявление вспоминаемого объекта имело место вне памяти. Поэтому имеет место единство происходящих в различное время актов познания, и это единство есть познающий субъект, который един и в прошлом, и в настоящем.

4. naiva hyanubhavo bhāti smṛtau pūrvo'rthavatpṛthak
prāganvabhūvamahamityātmārohaṇabhāsanāt

Восприятие не возникает в памяти как отдельная от нее сущность, как в случае с имевшим место в прошлом его объектом, так как оно проявляется как установившееся в «Я», что выражается словами: «Я воспринимал в прошлом».

Важно отметить, что имеется существенная разница в способе проявления познаваемого объекта при прямом восприятии и при воспоминании. В первом случае посредством силы *майи* он воспринимается как находящийся за пределами сознания, во втором – в пределах сознания и памяти. То есть мы имеем познания, качественно отличные друг от друга и происходящие в различные моменты времени. Поэтому возникает вопрос о том, что же связывает эти столь различные на первый

взгляд познания, обеспечивая единство познаний? Утпаладева отвечает, что *«это единство есть познающий субъект, который един и в прошлом, и в настоящем»*.

Если брать различные проявления (то есть аспект *пракаши*) сами по себе, вне контекста осознания (то есть *вимарши*), то они действительно отличны друг от друга и, более того, можно даже сказать, следуя в этом случае воззрению буддистов, что они мгновенны. Но в действительности *пракаша* и *вимарша* неразрывно связаны друг с другом, и именно их единство обеспечивает связь происходящих в различные моменты времени проявлений. И это единство *пракаши* и *вимарши* есть рефлексивное осознание, которое по своей сути есть ничто иное как «Я-сознание» и может быть выражено в словах: «Я воспринимал в прошлом», «Я вспоминаю воспринятое в прошлом». Особо следует отметить, что то «Я», которое может обеспечивать связь прямого восприятия и воспоминания, не есть то наше обычное ограниченное «эго», для которого мир делится на внутреннее и внешнее и т.п. В действительности речь идет о том уровне «Я-сознания», которое осознает воспринимаемый объект как пребывающий в сознании и неотличный от сознания, а также способно осознавать пребывание воспоминаний в латентной форме отпечатков (*самскар*), благодаря чему про память можно сказать, что она «есть неутрачивание прошлого опыта»⁷².

5. yogināmapī bhāsante na dṛśo darśanāntare
svasaṃvidekamānāstā bhānti meyapade 'pi vā

Познавательные акты другой личности не проявляются как объекты даже для когниций йогин. Единственное средство их познания – самосознание. Но даже если принять, что они (познавательные акты других) проявляются в

положении познаваемого, то все заявленное выше все равно остается в силе.

Как выше уже не раз отмечалось, для буддистов сознание обладает мгновенным способом существования, представляя собой последовательность отличных друг от друга вспышек осознанности. Каждая из этих мгновенных когниций характеризуется самоосознаванием, но при этом отрицается наличие общего для них всех познающего субъекта. Можно сказать, что субъект познания здесь ограничен пределами своего момента, он как бы рождается и гибнет вместе с ним. Но тогда возникает вопрос: как возможна память? Как некто может сказать: «Я в прошлом видел кувшин»? Ведь последнее предполагает, что имевшее место в прошлом прямое познание кувшина стало объектом познания для сознания в настоящем. Но так как каждый момент потока сознания характеризуется своим собственным познающим субъектом, то мы получаем ситуацию, фактически тождественную той, когда когнитивные акты одной личности становятся объектами познания для другой личности. И возникает вопрос: возможно ли это? Буддисты в целях обоснования своей позиции могут привести в качестве примера йогинов, способных телепатически узнать, о чем думает или что видит другой человек.

В ответ Утпаладева заявляет, что *«познавательные акты другой личности не проявляются как объекты даже для когниций йогинов»*. Когниции по своей природе субъективны, и в основе любого познания лежит «Я-сознание» в его высшем *ануттара*-аспекте, в котором в принципе не существует какой-либо объективности вообще. Но если даже исходить из того, что когниции других существ могут для йогинов выступать в качестве познаваемого, то это ничего не меняет. Дело в том, что для истинных йогинов, пребывающих в *ануттара*, их

самость неотличима от самости других личностей, что и является основой для постижения ими когний других существ.

6. smaryate yaddṛgāsīnme saivamityapi bhedataḥ
tadvyākaraṇamevāsyā mayā dr̥ṣṭamiti smṛteḥ

Иногда акт воспоминания представляется в следующей форме: «Так, то восприятие было моим». Здесь акт познания упоминается как нечто отдельное от субъекта. Но это – всего лишь аналитическое представление такой формулировки воспоминания, как «Это было увидено мною».

Как уже отмечалось выше, в основе любых когний, в том числе и воспоминаний, лежит «Я-сознание». Отсюда следует, что наиболее адекватным выражением в словах акта воспоминания является фраза «Это было увидено мною». Все же остальные варианты высказываний на эту тему, типа «Так, то восприятие было моим», носят вторичный характер и представляют собой нечто вроде игры нашего ума, способного конструировать самые различные *викальпа*.

7. yā ca paśyāmyahamimaṃ ghaṭo 'yamiti vā 'vasā
manyate samavetaṃ sāpyavasātari darśanam

Определяющее знание выступает в формах: «Я вижу это», «Это – кувшин». Но в действительности оно мыслит видение (зрительное восприятие) как содержащееся в субъекте определяющего знания.

Здесь вновь поднимается вопрос о возможности объективизации когний в контексте взаимоотношения

определенного познания (adhyavasāya, savikalpaka) с неопределенным (anubhava, nirvikalpaka). Так как определенное познание возникает вслед за неопределенным, то гипотетический оппонент мог бы заявить, что первое (adhyavasāya) знает второе (anubhava) как объект. Ведь, казалось бы, познающий субъект определенного познания иной, чем у прямого чувственного восприятия. Чтобы исключить возможность подобного рода возражений, Утпаладева заявляет, что у этих двух видов познания один и тот же субъект, и поэтому определяющее познание *«мыслит видение (зрительное восприятие) как содержащееся в субъекте определяющего знания»*.

8. tanmayā dṛśyate dṛṣṭo 'yaṃ sa ityāmṛṣatyapi
grāhyagrāhakatābhinnāvarthau bhātaḥ pramātari

«То мною видится», «То виделось мною», «То есть», «То было» — так он размышляет. Два элемента, видимые как отделенные друг от друга воспринимающий субъект и воспринимаемый объект, проявляются внутри истинного познающего (pramātari).

В заключение Утпаладева еще раз утверждает, что, хотя благодаря силе *майи* воспринимающий субъект и воспринимаемый объект мыслятся как отделенные друг от друга, в действительности они оба *«проявляются внутри истинного познающего (pramātari)»*. И именно это является основой функционирования как памяти, так и всех других видов познания.

Глава 5

Сила познания

1. vartamānāvabhāsānām bhāvānāmavabhāsanam
antaḥsthitavatāmeva ghaṭate bahirātmanā

Проявление в восприятии возникающих в данный момент манифестаций предметов как внешних по отношению к познающему субъекту возможно, если они уже пребывали внутри.

Как мы видели выше, памятование того или иного объекта находится в зависимости от его прямого восприятия в прошлом. Но в прямом восприятии объект дается как внешний, отличный от познающего субъекта. В памяти же объект дается как внутренний, в единстве с познающим субъектом. То есть получается, что природа объекта памятования сущностно отлична от природы объекта прямого восприятия. Но тогда непонятно, каким образом первое может находиться в зависимости от второго. В данной карике Утпаладева дает ответ на этот вопрос, утверждая, что условием возможности восприятия того или иного предмета как внешнего по отношению к воспринимающему субъекту является его изначальное пребывание внутри и в единстве с субъектом познания.

Следует отметить, что выраженная здесь позиция Утпаладевы о взаимоотношении субъекта и объекта весьма схожа с таковой у *читтаматринов*. Согласно последним, все то, что предстает перед нами как внешние объекты, есть в действительности созревание потенциальности семян, хранящихся в сознании-основе (*ālaya-vijñāna*). Эти семена, имеющие природу сознания, в ходе своего созревания принимают как форму внешне-

го объекта, так и познающего его сознания. Противостояние, жесткая дихотомия последних носит иллюзорный (ментально-сконструированный) характер, вытекающий из омраченности сознания неведением (avidyā). Преодоление неведения приводит к постижению сущностного единства познаваемого объекта и познающего его сознания.

2. prāgīvārtho 'prakāśaḥ syātparakāśānmatayā vinā
na ca prakāśo bhinnāḥ syādātmārthasya prakāśatā

Если предположить, что объект не происходит из света сознания, то он, как и прежде, являлся бы непроявленным. Следует полагать, что объект не отличен от света. Сама сущность объекта – это светоносность сознания.

Для того, чтобы объект смог проявиться, он должен быть освещен светом сознания. Но свет сознания не отличен от сознания и не может пребывать там, где нет сознания. Таким образом объект, чтобы быть освещенным светом сознания, должен войти в сознание. Но войти в сознание – это значит стать сознанием. Если же природа объекта отлична от природы сознания, то он не может стать сознанием, и, следовательно, не может войти в сознание и быть освещен его светом. А это означает, что объект, как и ранее, будет оставаться непроявленным. Таким образом, прямое восприятие объекта, природа которого отлична от природы сознания, невозможно. А так как мы имеем факт существования прямого восприятия, то отсюда с необходимостью следует, что объект не отличен от света сознания, и сама сущность объекта – это светоносность сознания.

Следует заметить, что используемый здесь способ мышления является частным проявлением основопола-

гающего принципа всего кашмирского шиваизма – абсолютной недвойственности (*парадвайта*). Философский исток последнего лежит в представлении о том, что невозможны какие-либо взаимоотношения между сущностями, конечная природа которых различна. Действительно, если мы имеем иные друг другу взаимодействующие между собой сущности А и Б, то возникает вопрос – где причина их взаимодействия? Что может связывать между собой иные по природе вещи? Для объяснения этого придется вводить представление о третьей сущности, которая связывает первые две. Но если эта третья сущность также имеет отличную от них природу, то придется далее вводить четвертую сущность и т.д. до бесконечности. Если же она имеет природу, не иную как А, так и Б, то это означает, что в действительности то, что мы считали их конечными природами, таковыми не были, и их истинной конечной (абсолютной) природой и является собственно данная третья сущность.

Применяя этот подход к анализу взаимоотношений между субъектом и объектом, единством и многообразием и т.д., мы приходим к абсолютной недвойственности, согласно которой все существующее – чистое и нечистое, феноменальное и ноуменальное и т.п. – обладает сущностным единством, которым является абсолютное недвойственное Я-сознание, единственное, что в действительности существует.

3. *bhinne prakāṣe cābhinne saṃkaro viṣayasya tat prakāśātmā prakāśyo 'rtho nāprakāśaśca sidhyati*

Если свет сознания отличен от объектов и недифференцирован, то тогда в объектной сфере возникнет смешение. Чтобы быть освещенным, объект сам по своей истинной природе должен быть светом. Объект, который не

является светом, не может быть установлен.

Выше было показано, что сама возможность восприятия объекта предполагает, что его истинной природой является свет сознания. То есть объект по своей природе не должен быть иным сознанию. Теперь же речь идет о том, что и сознание по своей природе не должно быть иным объектам.

Объектная сфера характеризуется многообразием, дифференцированностью сущего. Если бы свет сознания был бы абсолютно недифференцированным, то, освещая объекты, он был бы общим, одинаковым для всех них. Объекты, проявляясь в свете сознания, ничем не отличались бы друг от друга, так как сознание не обладало бы способностью к их различению. В этом случае установление пределов объектов («это есть свет познания чашки, а не чего-либо другого» и т.п.) на метафизическом уровне не имело бы никаких оснований. А так как согласно воззрению кашмирского шиваизма существование той или иной вещи имеет место в силу ее осознания Абсолютным Сознанием (*sarṇvit*), то неспособность последнего к различению вела бы к полному смешению в объектной сфере, что фактически означало бы устранение какого-либо многообразия проявлений. Факт же восприятия многообразия вещей мог бы интерпретироваться лишь как некая вызванная неведением иллюзия, способ функционирования которой объяснить никоим образом невозможно. Именно такую ситуацию мы имеем в *адвайта-веданте*, которую предельно ясно характеризует Абхинавагупта: «Находя противоречие между единством и многообразием неразрешимым, некоторые мыслители (*ведантисты*) заявляют, что видимое многообразие необъяснимо, так как оно есть первичное неведение (*авидья*)... Если утверждать, что единство абсолютного Сознания – реальность, и что

проявление многообразия – следствие нарушения, вызванного *авидьей*, тогда невозможно решить, кто ответственен за эту погрешность неведения. Потому что, с одной стороны, как мог *Брахман*, чистое знание, принять форму неведения? А с другой стороны, на деле нет иного существа, которому может быть присуще неведение»⁷³. То есть мы видим, что гипостазирование единства Сознания приводит к многочисленным парадоксам, в том числе к невозможности сколько-нибудь непротиворечиво объяснить наличие многообразия универсума.

Кашмирский же шиваизм, отвергая представления об иллюзорности мира, полагает, что корни многообразия пребывают в Абсолютном Сознании (*чит*, или *парасамвит*), которое представляет собой неразрывное единство *Шивы* и *Шакти*, чистого знания, или света сознания (*пракаши*) и способности к самоосознаванию (*вимарши*). Если первое преимущественно характеризуется чистым единством, то второе – это единство в многообразии. Но не следует полагать, что *Шива* – это лишь одно единство, отрицающее какое-либо многообразие. Если бы это было так, то он никак не мог бы взаимодействовать с *Шакти*, имея отличную от нее сущность. Но *Шива* и *Шакти* не иные друг другу. Выделение в Абсолютном Сознании двух отдельных принципов – *Шивы* и *Шакти* – в определенном смысле носит условный характер. То, что мы в действительности имеем – это изначальное единство *Шивы* и *Шакти*, которые взаимоотражаются, взаимопроникают друг в друга.

Чтобы более ясно представить себе, как свет сознания, будучи по сути единым, тем не менее способен проявлять в себе все многообразие объектов, не смешивая их друг с другом, следует обратиться к метафоре зеркала, весьма широко используемой в кашмирском шиваизме (и не только в нем). А именно, *Шива*, свет сознания (*пракаша*) весьма часто представляется как зеркало, а

его сила – *Шакти*, или *вимарша* – как форма и источник отражений⁷⁴. Зеркало одно, но при этом может вместить в себя бесчисленное множество отличных друг от друга отражений, никоим образом не затрагиваясь ими. И, что особенно существенно в контексте рассматриваемого здесь вопроса, все эти бесчисленные отражения, пребывая в единственном зеркале, не смешиваются друг с другом, сохраняя свою форму и природу.

Теперь хотелось бы остановиться на одном весьма важном вопросе, связанном с искажением смысла восточных учений при их трансляции на Запад. А именно, в последнее время на Западе все более популярными становятся различного рода недвойственные учения, имеющие свои истоки в буддийском дзогчене, кашмирском шиваизме и т.п. И их западные последователи весьма часто полагают, что достигшие реализации существа не видят разницы между прекрасным и уродливым, добром и злом и т.п. Особо хотелось бы заметить, что весьма часто речь идет не просто о социально-общепринятых представлений о добре и зле, которые различны в тех или иных культурах, но и о том добре и зле, которые по своему смыслу явно выходят за пределы культурно-обусловленных воззрений. Так, например, некоторые авторы книг по недвойственности пишут, что на недвойственном уровне нет никакой разницы между благими поступками и такими действиями, например, как разрушение буддийской сангхи. Причем здесь речь идет не о действиях просветленных существ, которые действительно могут выглядеть внешне парадоксально, но при этом всегда служат благу существ. Говорится именно о том, как воспринимаются реализованными существами действия обычных существ. Все подобного рода представления исходят из того, что на недвойственном уровне сознание никак не различает добро и зло, красивое и некрасивое, героическое и трусливое и т.п., в силу чего

все те различия между сущностями, которые имеют место в мире становления, начинают рассматриваться как чистая иллюзия, за которой не стоит какая-либо реальность. Все обесценивается. Более нет никакого смысла рисковать собою ради других, пытаться привнести благо в этот мир и т.п. Нет смысла рисовать гениальные картины, так как в действительности нет никакой разницы между произведениями гениальных художников и мазками коровьего хвоста по холсту. Нет никакой разницы между трактатами Абхинавагупты и писаниями различного рода бездарных графоманов. И т.д. и т.п.

Все это фактически означает наличие пропасти между абсолютным и относительным: абсолютная реальность не имеет никакого отношения к тем различиям, смыслам и т.п., которые имеются на относительном уровне. Последний рассматривается как полная иллюзия. Именно против этого выступает кашмирский шивизм, утверждая, что корни многообразия сущего находятся в Абсолютной Реальности, и что Абсолютное Сознание способно к различению тех или иных вещей в нашем мире⁷⁵, и, более того, само существование каждой отдельной вещи во всем ее своеобразии имеет место в силу осознания им этой вещи.

4. tattadākasmikābhāso bāhyaṃ cedanumāpayet na hyabhinnasya bodhasya vicitrābhāsahetutā

Так как сознание является недифференцированным, то оно не может играть роль причинности многообразных проявлений. Таким образом, [в рамках предположения, что все есть сознание] причина проявления тех или иных манифестаций отсутствует. Отсюда с необходимостью следует существование внешних объектов.

Здесь приводятся аргументы оппонентов (*саутрантиков*), направленные против воззрения, согласно которому сознание является единственной причиной многообразия проявлений.

Допустим, все многообразие явлений возникает внутри единообразного света сознания, подобно тому, как в одном единственном зеркале возникают бесчисленные отражения объектов. Но ведь одного зеркала недостаточно, чтобы возникли отражения. Требуется наличие объектов перед зеркалом. Если таковых нет, то в зеркале отражений не возникнет.

Также непонятно, каким образом из единого сознания может возникнуть множество манифестаций. Если из единого может возникнуть многое, то тогда из чего угодно может возникнуть что угодно. Таким образом, мы приходим к выводу, что одно лишь сознание не может выступать в роли достаточной причины для возникновения всего видимого нами многообразия проявлений. Отсюда следует, что должны существовать внешние по отношению к сознанию объекты.

5. na vāsanāprabodho 'tra vicitro hetutāmiyāt
tasyāpi tatprabodhasya vaicitrye kiṃ nibandhanam

Пробуждение латентных кармических следов не может выступать в качестве причины многообразия проявлений. [Ведь в противном случае возникает вопрос]: какова причина разнобразия такого пробуждения?

Читтаматрины полагали, что в качестве причины многообразия проявлений выступают латентные кармические отпечатки (*vāsanā*), хранящиеся в сознании-основе (*алайя-виджняна*). Их пробуждение, переход из латентного состояния в активное приводит к проявлению

как соответствующих объектов, так и воспринимающих их сознаний. И тут саутрантики спрашивают: так как все многообразие пробуждения кармических следов происходит внутри сознания, то что же является его причиной? Ведь сам кармический отпечаток не может быть причиной пробуждения самого себя. Также в качестве такой причины не может выступать и сознание-основа. Ведь отпечатков имеется великое множество и они пробуждаются избирательно, в различное время и при различных обстоятельствах и тому подобное, откуда следует, что должно иметься множество различных причин их пробуждения. Сознание-основа одно, и поэтому оно не может играть роль многообразия причин пробуждения кармических следов. Таким образом, внутри сознания-основы мы не можем найти все многообразие причин пробуждения латентных отпечатков. Отсюда с необходимостью следует, что эти причины лежат вне сознания и ими являются внешние объекты.

6. syādetadavabhāseṣu teṣvevāvasite sati
vyavahāre kimanyena bāhyenānupapattinā

Это может быть. Но если мирская деятельность может осуществляться на основе этих проявлений (сияний), то какой смысл предполагать невозможное (никак не обоснованное) – объект как иной и внешний по отношению к сознанию?

Вначале Утпаладева на доводы саутрантиков отвечает: «Это может быть». Судя по всему, тем самым он выражает свое частичное согласие с доводами оппонентов. Ведь если внимательно вчитаться в смысл дискуссии, то становится очевидным, что приведенные выше аргументы саутрантиков касались лишь таких учений, как *веданта* и *читтаматра*, но никак не *KIII*.

Но далее Утпаладева переходит собственно к критике позиции саутрантиков, полагавших существование внешних объектов.

То, что мы имеем в рамках нашего обычного мирского опыта – это лишь проявления (*ābhāsa*) объектов в сознании, и ничего более. Мы не способны выйти за пределы сознания и увидеть то, что находится вне него. Вся наша обычная мирская деятельность основана на этих лишь проявлениях – *ābhāsa* – и ни на чем другом. Тогда какой смысл вводить гипотезу о существовании неких сущностей – внешних объектов, пребывающих за пределами сознания? Ведь то, что находится за пределами сознания, мы в принципе не можем познать, так как оно не может быть освещено светом сознания. Все, что доступно познанию – это лишь те сущности, природа которых не иная свету сознания. Зачем же вводить представление о том, что по самой своей природе непознаваемо?

7. *cidātmaiva hi devo 'ntaḥsthitamicchāvaśādbahiḥ
yogīva nirupādānamarthajātaṃ prakāśayet*

Махешвара, являясь сам чистым сознанием (cit), без опоры на материальную причину (upādāna) лишь силой своего властвующего воления, подобно йогину, манифестирует вовне объективную реальность, которая изначально пребывала внутри.

Временно завершив дискуссию с оппонентами, Утпаладева переходит к изложению воззрения кашмирского шиваизма, начиная с его базового постулата: высший божественный принцип нашей реальности является чистым абсолютным Сознанием (*cit*). Но, используя при переводе слова «*cit*» такой термин как «сознание»,

следует соблюдать определенную осторожность. Обычно слово «сознание» предполагает наличие дихотомии субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Наше обычное сознание характеризуется направленностью (интенцией) по отношению к объекту, причем последний рассматривается как нечто отличное от сознания. Такого рода сознание эмпирического индивида обозначается термином *citta*⁷⁶, и его следует отличать от термина «*cit*». Но в основе бытия эмпирического *citta* лежит божественное *cit*, и поэтому в нашем сознании проявляется родовое качество сознательности, имеющее свой исток в абсолютном Сознании. Под ним понимается собственно сама способность к осознанию, абстрагированная от нашей зависимости от внешнего мира, обусловленности пространством и временем, различного рода дихотомиями и т.п. И именно эта наша глубинная субъективность, способность к осознанию, переживанию горя и счастья, страдания и блаженства, знания тех или иных сущностей и т.п. и есть то, что отличает одушевленное от неодушевленного, являясь родовым качеством сознательности.

И вот, когда эта способность осознать выходит за пределы всех ограничений, дихотомий и т.п., становясь воистину тотальной, всеохватывающей и самодостаточной, мы уже имеем не эмпирическое конечное сознание *читта*, а абсолютное *Чит*, представляющее собой собственную природу *Махешвары*, которую Кшемараджа⁷⁷ характеризует следующими словами: «Его природа именуется Сознанием (*caitanya*⁷⁸), [поскольку] оно совершенно самодостаточно (*svātantrya*) в отношении знания (джняна) и действия (крийя)».

Абсолютное Сознание характеризуется полной самодостаточностью, и поэтому оно не может нуждаться в каком-либо внешнем объекте. Все то, что составляет содержательный аспект его недвойственного знания, пре-

бывает в нем же самом. Оно также самодостаточно в отношении действия, так как сила (*шакти*) является имманентной составляющей природы Сознания. И, что особо следует отметить, саму суть самодостаточности Сознания составляет его способность действовать в соответствии со своей собственной свободной волей (*иччха*), которая свободна, поскольку не зависит ни от чего внешнего по отношению к ней и поэтому может произвести все что угодно. И именно эта свободная воля *Махешвары* осуществляет проявление внутреннего содержания Сознания в виде Универсума, что было замечательно описано Абхинавагуптой в его комментариях к «Ишварапрагьябхиджне»:

«Поэтому Владыка, *Парамашива*, чьим собственным бытием является Сознание природы *пракаши* и *вимарши*, кто как безупречная и вездесущая Реальность манифестируется в виде субъектов, от Рудры и вплоть до неподвижных сущностей, или же в виде объектов, таких как синее, приятное и т.д., которые проявляются как отдельные, хотя, по сути, и не являются таковыми. Он проявляется через великую силу свободной Воли (*сватантрия*), которая не отдельна от абсолютного Сознания (*sarvāt*) и которая никоим образом не скрывает реальную природу Высшего. Такова экспозиция доктрины *сватантрия*»⁷⁹

Особо следует отметить, что свободная воля *Махешвары* ни в коем случае не должна пониматься как некая слепая сила, вынуждающая его создавать Вселенную и т.п. Свободная воля потому и свободна, что неразрывно связана с осознанием *Махешвары*, и поэтому в определенном смысле можно сказать, что он имеет абсолютный контроль над своей волей, в силу чего речь идет уже не просто о воле, а о властвующем волении.

Также заметим, что Утпаладева особо подчеркивает, что Универсум манифестируется *Махешварой* без

опоры на материальную причину, то есть на что-либо иное сознанию типа бессознательной *пракрити* в санкхье. *Махешвару* ни в коей мере не стоит уподоблять гончару, которые использует глину для создания кувшина. Он, скорее, подобен йогину, который лишь силой своей воли проецирует пребывающие в его уме образы вовне.

8. anumānāmanābhātapūrve naiveṣṭamindriyaṃ
ābhātameva bījāderābhāsāddhetuvastunaḥ

9. ābhāsaḥ punarābhāsādbāhyasyāsītkathaṃcana
arthasya naiva tenāsyā siddhirnāpyanumānataḥ

Умозаключение не может установить искомый объект, если он не был напрямую воспринят в прошлом. Существование органов чувств выводится как специфическая причина прямого чувственного восприятия по аналогии с семенем и т.п.

Однако, проявление объекта, пребывающего снаружи света сознания (и иного ему), никогда не существовало. Поэтому установление существования такого объекта посредством умозаключения невозможно.

Как мы видели выше, Утпаладева в целях опровержения представления о существовании внешних объектов показал, что они как внешние сознанию сущности в принципе не могут быть непосредственно восприняты. Но в ответ оппоненты вполне могли бы заявить, что для познания (установления) скрытых для непосредственного восприятия объектов существует умозаключение. Например, мы видим на холме дым, но при этом не видим огня. Но зная при этом, что наличие дыма всегда предполагает наличие огня, мы из обнаружения на холме

дыма делаем заключение, что там имеется и огонь. То есть посредством умозаключения мы пришли к выводу о существовании объекта, недоступного для прямого восприятия. Но тут имеется один важный момент: мы обладаем знанием о том, что наличие дыма всегда предполагает наличие огня, благодаря тому, что ранее уже непосредственно наблюдали огонь и обнаружили его связь с дымом. Если бы мы никогда не видели огонь, то и знание о его связи с дымом не могло бы возникнуть. Умозаключение не может установить какой-либо объект, если он не был напрямую воспринят когда-либо в прошлом. А так как что-либо пребывающее вне сознания никогда напрямую не воспринималось, то посредством умозаключения вывод о его существовании сделать невозможно.

Но оппоненты могут обратиться к примеру органов чувств, которые обычные существа непосредственно воспринять не способны. Здесь следует пояснить, что в индуизме способность, например, к зрительному восприятию не тождественна с физическими глазами. Последние есть всего лишь ее материальный носитель, и не более того. Человек вполне может обладать глазами, но при этом быть слепым, то есть не обладать способностью к зрительному восприятию, опирающейся на его глаза. Так вот, оппоненты могут заявить, что, хотя мы и не можем непосредственно воспринять способность к зрительному восприятию (то есть *индрию* зрения), тем не менее мы имеем знание о ее существовании на основании умозаключения. Почему же тогда мы не можем на основании умозаключения сделать вывод о существовании внешних объектов?

Но дело в том, что посредством умозаключения мы не приходим к знанию о существовании такой реальной единичной сущности как способность к зрительному восприятию. Мы всего лишь можем прийти к выводу о

существовании специфической причины факта зрительного восприятия, которую мы называем способностью к зрительному восприятию и связываем с физическими глазами. Это подобно тому, как мы семя называем причиной ростка. Семя здесь подобно физическим, материальным глазам. Так же, как наличие глаз еще не означает наличие способности видеть, наличие семени еще не означает, что оно способно породить росток. Оно – всего лишь материальный носитель некой тонкой невидимой силы, действие которой приводит к развитию из семени растения. И, наблюдая тот факт, что возникновение ростка всегда предполагает наличие семени, мы говорим о семени как носителе некой специфической причины возникновения ростка.

Теперь вернемся к вопросу о возможности умозаключения о существовании внешних объектов. Так же, как и в случае со зрением, мы не можем говорить о существовании неких реальных единичных сущностей, находящихся вне сознания. Ведь на основании чего делается такого рода умозаключение? На основании того, что в нашем сознании чувственно воспринимаемое проявляется так, как будто оно отлично от сознания и находится вне его. Но на основании этого факта мы можем лишь прийти к выводу о существовании некой специфической причины, приводящей к такому способу видения обычных человеческих существ, и не более того. Делать же вывод о том, что эта специфическая причина есть ничто иное как реальные единичные сущности, находящиеся вне сознания, у нас нет никаких оснований. В том, что касается реальных единичных сущностей, а не общностей и т.п., мы вновь можем повторить: умозаключение не может установить искомый объект, если он не был напрямую воспринят в прошлом. Что же касается внешних объектов, то, как было показано ранее, проявление объекта, пребывающего снаружи света сознания,

в принципе невозможно, откуда автоматически следует невозможность его установления посредством умозаключения.

Также хотелось бы заметить, что кашмирский шиваизм вполне согласен с тем, что имеется некая специфическая причина, приводящая к тому, что в нашем сознании чувственно воспринимаемое проявляется так, как будто оно отлично от сознания и находится вне его. И этой причиной является не нечто, пребывающее вне сознания, а одна из сил сознания Махешвары – *майя*.

10. svāminaścātmasaṁsthasya bhāvajātasya bhāsanam

astyeva na vinā tasmādicchāmarśaḥ pravartate

Существует свет (сияние) пребывающего в Самости Махешвары феноменального существования (многообразия вещей). Без этого воление осознания не приходит в движение.

Выше Утпаладева писал, что все многообразие проявляющихся вещей изначально пребывает внутри абсолютного Сознания. Также не раз подчеркивалось, что все вещи, воспринимаемые нами как объективно существующие, в действительности по своей природе есть свет Сознания. Теперь же речь идет о том, что тот свет, которым сияет пребывающее в Самости *Махешвары* совокупное многообразие вещей, по сути своей есть свет Я-сознания *Парамашивы*. То есть на том уровне бытия, о котором идет сейчас речь, нет и следа какой-либо объективности (*idantā*), мы имеем чистое Я-сознание (*ahampragāmarśa*), в котором поглощено все сущее⁸⁰.

И именно благодаря этому возможно такое базовое рефлексивное осознание, как первичное воление к манифестации. Обычно воля предполагает некий объект, к

которому она устремлена и который она как бы видит. Но когда мы имеем состояние реальности, предшествующее манифестации, ничего объективного не существует, так как оно поглощено в *Парамашиве*. И если бы эта объективность в ее чисто потенциальном состоянии не обладала бы собственным светом, то не могло бы возникнуть воления к ее манифестации, так как рефлексивное осознание в форме воли (*vimarśa icchāgūṇaḥ*) не могло бы ее увидеть. Но так как потенциальное состояние объективности фактически тождественно чистой субъективности Я-сознания *Парамашивы*, то тот свет, которым она сияет, также тождественен свету Я-сознания. И именно этот свет видится волшебным рефлексивным осознанием (*icchāmarśa*), благодаря чему и возможно воление к манифестации. Данную стадию бытия *Парамашивы*, которая предшествует и подготавливает манифестацию, предельно ясно описывает Абхинавагупта:

«Таким образом, самодостаточность (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśa*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*ануттара*), является намеренной Волей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)»⁸¹.

11. *svabhāvamavabhāsasya vimarśaṃ viduranyathā prakāśo 'rthoparakto 'pi sphāṭikādijaḍopamaḥ*

Собственная природа света – самоосознание (vimarśaṃ). Ведь не является мудрым полагать, что свет сознания (prakāśa), окрашен-

ный объектом, подобен бессознательному кристаллу и т.п.

Выше не раз уже отмечалось, что абсолютное Сознание представляет из себя единство света сознания (*prakāśa*) и рефлексивного осознания (или самоосознания) (*vimarśa*). Благодаря свету сознания все сущности проявляются, получая бытие в соответствии со своей собственной природой (*svabhāva*). Но если бы Сознание сводилось бы лишь к *prakāśa*, то, лишенное рефлексивного осознания, оно бы просто осуществляло проявление феноменов, которые никому не были бы известны. Тем самым оно стало бы неодушевленным, фактически бессознательным, подобно кристаллу или зеркалу. Ведь сознательность, одушевленность предполагает не просто освещение и формирование проявлений, но и их осознание, рефлекссию. Поэтому Утпаладева и подчеркивает, что собственная природа света сознания – это рефлексивное осознание (*vimarśa*). То есть можно сказать, что *prakāśa* и *vimarśa* не мыслимы друг без друга, представляя собой неразделимые и взаимосвязанные аспекты функционирования сознания.

Чтобы пояснить взаимоотношение *пракаши* и *вимарши*, первую можно представить себе как некий поток света, который освещает все, что в него попадает. Благодаря этому природа явлений становится видимой, ясной, очевидной. Но сам по себе свет сознания не видит то, что им освещается. *Вимарша* – рефлексия – как бы отражает свет назад, благодаря чему он начинает освещать самого же себя, взаимодействовать с самим собой, и, в результате, видеть как самого себя в чистом виде, так и в виде световых образов освещенных им явлений. Т.е. осознание предполагает некое возвратное движение, самоотражение сознания; чтобы нечто освещенное сознанием было пережито им, осознано, необхо-

димо, чтобы оно было отражено силой рефлексии обратно на само же сознание:

«*Махешвара* имеет внутри себя отражение универсума и это отражение есть его природа как все вещи универсума. И он не может быть не осознающим своей природы, потому что тот, который осознает, с необходимостью отражает на себя»⁸².

Также важно отметить, что в кашмирском шиваизме способность к осознанию неразрывно связывается со способностью к переживанию наслаждения. Как пишет Марк Дичковский, «через это осознание свет знает себя, чтобы быть единственной реальностью, и таким образом покоится в себе, но не как это делают самоограниченные, безжизненные объекты. Он наслаждается совершенной свободой и удовлетворен (*caritārtha*⁸³) в знании, что он – это все существующее, будь то субъект, объект (т.е. значение знания). Самоосознание есть божественное всеведение, полнота (*pūrṇatā*) всеобъемлющего сознания, его блаженство (*ānanda*) или эстетический восторг (*saṃatkāra*), что содержит внутри себя бесконечное разнообразие вещей»⁸⁴. Неразрывная связь самоосознания и блаженства имеет глубокие метафизические основания. Так, в рамках лингвистического представления процесса манифестации в том ее аспекте, в котором в наибольшей степени преобладает *Шива*, т.е. чистый свет сознания (*prakāśa*), она изображается буквой «а». Когда же возрастает роль осознания этого света (*vimarśa*), происходит взаимодействие света сознания с самим собой, что символизируется долгой «ā» = «а + а». То есть здесь происходит выявление из изначального единства таких его нераздельных аспектов, как *Шива* и *Шакти*, и их единение на этом уровне бытия выражается уже в соединяющем трении (*saṃghaṭṭa*), которое известно как энергия блаженства (*ānanda*), производящая вселенную⁸⁵. Точнее говоря, сам факт блаженства в этом

аспекте процесса манифестации означает, что вселенная уже на самом деле произведена, так как блаженство здесь связано с полной удовлетворенности от реализации желаемого.

12. ātmāta eva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā
tātparyeṇoditastena jaḍātsa hi vilakṣaṇaḥ

Природа атмана (ātmāta) – сознание (caitanya), активность сознания (citkriyā), природа субъекта активности сознания (citikartṛtā). Таким образом выражается то, что он (ātmāta) отличен от неодушевленного.

Здесь Утпаладева следует *Шива-сутре*, определяя атман как абсолютное Сознание (caitanya), и особо подчеркивает, что активность сознания также имманентна его природе. Та цель, которую он этим преследует, заключается в том, чтобы выразить сущностное отличие атмана от всего неодушевленного, и, как пишет Кшемараджа в своих комментариях к *Шива-сутре*, объяснить желающим знать ученикам, что «атман – не тело, не прана, не разум, не пустота, как считают [разные] лаукики, чарваки, ведисты, йогачары, мадхьямики и прочие, но, как сказано: [он] есть Сознание (Чайтанья)»⁸⁶.

13. citiḥ pratyavamarśātmā parāvāksvarasoditā
svātantryametānmukhyaṃ tadaiśvaryam paramātmānaḥ

Чити⁸⁷ по своей природе есть сущность рефлексивного осознания высшей Самости, высшая речь (parāvāc), спонтанно возникающая из собственного экстаза (поэтического). Это – самодостаточность, главенство, верховная власть высшего атмана.

Здесь Утпаладева вводит важнейшее положение кашмирского шиваизма о тождестве рефлексивного осознания (*pratyavamarśa*) и речи. Как пишет известный французский востоковед Андре Паду, в этом мы можем «увидеть влияние Бхартрихари, для которого любая концепция, или идея (*pratyaya*) не отдельна от речи (*śabda*), которая сама немислима без некоторого осознания и репрезентации — *пратьявамариши*»⁸⁸.

Выше уже отмечалось, что рефлексивное осознание предполагает осуществление отражения света сознания на самого себя, что и позволяет сознанию увидеть и познать себя. То есть *вимарша* играет роль зеркала, в котором *Шива* видит свой образ и узнает в нем себя. Артур Авалон, ссылаясь на «*Камакалавиласа*», иллюстрирует это следующим образом: «Прекрасный царь, глядя на свое отражение в зеркале, знает: «тот, кто здесь отражается, — это я». Также и великий Владыка, глядя на свою собственную Силу, находящуюся в нем самом, узнает свою Самость как «Я есть Всё (*paripūrṇo* 'ham)», то есть полное, или совершенное Я. Это единство **А=Шива** и **Ха=Шакти** представляет собой **А+Ха=Ахам**, или «Я»». Далее Артур Авалон подчеркивает весьма важный момент: «зеркало *вимарши* состоит из массы Его (т.е. *Шивы*) лучей», то есть по своей природе не отлично от отражаемого в нем света.

Итак, мы имеем следующую конструкцию. Есть *Шива* (*пракаша*) и *Шакти* (*вимарша*). *Шакти* образует зеркало, и *Шива*, смотря в него, видит свое отражение (образ), в котором узнает себя. Этот образ в зеркале есть ничто иное, как репрезентация *Шивы*. Здесь мы имеем упрощенную конструкцию в виде диады. Чтобы глубже разобраться в вопросе, следует перейти от диады (*Шива* и *Шакти*) к триаде (*Шива*, *Шакти*, *Нара*), когда из *Шакти* выявляется собственно *Шакти* и *Нара*. В этом случае *Нара* представляет собой сам образ (отражение),

а *Шакти* играет роль силы, которая связывает образ с оригиналом, отождествляя их, тем самым делая репрезентативный образ полномочным представителем того, чьим образом он является – *Шивы*.

Когда мы анализируем речь, то видим ту же самую по сути картину: есть слово и есть объект, и это слово выражает (*vakti*) объект через приписывание себя ему посредством соединения, происходящего между словом и объектом при помощи таких фраз как «То есть это». И эта речь, соединяющая слово и референт, есть та же самая *Шакти*, которая связывает и отождествляет *Шиву* и его образ – отражение в зеркале, то есть мы здесь также имеет функционирование рефлексивного осознания (*pratyavamarśa*). Как пишет Абхинавагупта, «репрезентация (*pratyavamarśa*) по природе является вербализацией (*śabdana*), то есть внутренним провозглашением или выражением (*antarabhilāpa*). Эта вербализация не имеет никакого отношения к обычному языку (*samketa*). Это действие нерасчлененного субъективного переживания (*śamatkāra*) сравнимого с внутренним кивком головы (указывающим на что-то или выражающим согласие). Это именно то, что дает жизнь букве А и всем другим, составляющим обычный язык на уровне *майи* (*māyīya-sāṃketikaśabda*), поскольку это основа всех остальных репрезентаций (*pratyavamarśāntara*), таких как «Я Чайтра» или «Это синее» (то есть как рефлексивных так и не-рефлексивных ментальных репрезентаций). Это Слово называется *пара* (то есть «высшее», одновременно понимаемое как «полное»), поскольку это полнота, и *вак*, поскольку это говорит (*vakti*), то есть выражает (*abhilāpati*) универсум благодаря этой репрезентации (*pratyavamarśena*)»⁸⁹

Но тут возникает вопрос: а могут ли такие процессы как выделение двух элементов (слова и его референта), их связывание, отождествление и т.п. происходить

еще до всякой дифференциации, в рамках *ануттары*? Абхинавагута утверждает, что да, могут, поскольку в действительности только две подобные по природе вещи могут соотноситься друг с другом. Как мы видели выше, зеркало *вимарши* состоит из световых лучей *пракаши*, то есть слово и обозначаемый им объект имеют одну и ту же природу. На этом уровне бытия еще нет ничего иного друг другу, но при этом можно уже выявить те элементы, в отношениях между которыми в ходе последующих этапов манифестации все в большей степени будет нарастать инаковость. Сейчас же, в рамках *паравак*, эти отношения, как мне представляется, лучше всего характеризовать категорией «не иное», которая подчеркивает, с одной стороны, отсутствие инаковости, отделенности, с другой стороны, указывает на возможность выявления многообразия элементов, каждый из которых не-иной единой высшей Самости.

Важно заметить, что Утпаладева говорит о *паравак* как спонтанно возникающей из собственного экстаза, тем самым связывая ее с переживанием блаженства (*ананда*). Это естественным образом вытекает из того, что высшая речь по своей сути есть акт взаимодействия *Шивы* и *Шакти*, *пракаши* и *вимарши*.

14. sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ paramṣṭhināḥ

Она — это световая вибрация (sphurattā), абсолютное бытие (mahāsattā), нехарактеризуемая (неспецифируемая) пространством и временем, в высшей степени прославляемая как сердце Высочайшего.

Слово *sphurattā* происходит от корня «sphur», который одновременно означает как «сиять», «светиться»,

так и «пульсировать», «вибрировать», «дрожать». В целом можно сказать, что технический термин *sphurattā* означает световую пульсацию Я-сознания, задающую ритм развертки манифестации от самых ее истоков в *ануттара* до созидательной активности грубых элементов феноменального мира. Т.е. термин *sphurattā*, также как и неразрывно связанный с ним в рамках воззрения *пратьябхиджни* термин *spanda*⁹⁰, выражают динамический аспект абсолютной реальности, то, что условно можно назвать движением сознания. Говоря о *спанде* как движении, ее определяют как «малое, небольшое движение» (*kimcitcalanam*). Метафизический смысл данного определения раскрывает Абхинавагупта: «*Спанда* определяется как небольшое движение. Если имеется переход от себя к другому объекту (т.е. к отличающемуся от самого себя) – это не будет «небольшим движением», поскольку здесь предполагается полноценное движение. А иначе (т.е. если нет перехода (движения) от самого себя) сама идея «движения» становится бессмысленной. Поэтому «небольшое движение» – это просто легкая пульсация внутри сущностной природы (Самости), состоящая из чудесного беспричинного (вне последовательности) наслаждения (но не движение от одного объекта к другому); в *агамах* это выражалось такими словами как «*ucchalattā*» («скачок»), «*ūrmī*» («вздымание»), «*matsyodarī*» («пульсация в рыбьем желудке»). Именно это считается *спандой* (в силу легкой пульсации внутри сущностной природы Божественного). Такая *спанда* обладает природой единства *Шивы* и *Шакти*»⁹¹.

Итак, здесь Утпаладева говорит, что *читти* тождественна световой вибрации (*sphurattā*), т.е. является первичным импульсом движения сознания, зарождающегося в глубинах Абсолюта. Выше также утверждалось, что *читти* – это высшая речь (*паравак*). Теперь заметим, что

сама базовая структура *паравак*, задаваемая мантрой «аһаṁ» и ее зеркальным отражением «та-һа-а», определяет архетипическую структуру динамики манифестации. А именно, в «аһаṁ» начальная буква «а» обозначает *Шиву* (познающего), «һа» – *Шакти* (познание), и «ṁ» – *Нару* (познаваемое, вся объективная реальность). В совокупности это описывает движение развертки манифестации от предельной субъективности и единства *Шивы* до предельной объективности и многообразия *Нары*, причем сам процесс развертки осуществляет *Шакти*, играющая роль посредника между *Шивой* и *Нарой*. Мантра же «та-һа-а» описывает обратный процесс стягивания, или поглощения, объективной реальности в абсолютном единстве *Шивы*, который также осуществляется посредством *Шакти* (һа).

Заметим, что данный цикл развертки и свертки также описывает процесс познания объекта. Стадия развертки, задаваемая «аһаṁ», есть процесс выражения словом объекта через приписывания себя ему. Данный процесс начинается с момента данности объекта как *нирвикальпа* (чистое бытие), его отражением в зеркале вимарши – т.е. проявлением объекта в сфере нашего восприятия, и его установлением, определением, то есть приписыванием ему обозначающего его слова: «Это – синее». Заметим, что на этой стадии мы как ее завершение имеем репрезентацию в нерефлексивной форме. Следующий этап определяется «та-һа-а» и ведет к стягиванию объекта в субъект. У обычных существ на их сознательном уровне она завершается репрезентацией объекта в рефлексивной форме: «Я вижу синее». Но ее действительное завершение определяется формулой: «Я – синее», переходящей затем окончательно уже просто в «Я», т.е. в полное и абсолютное единство объекта и субъекта.

Чити также определяется как великое бытие (*mahāsattā*), так как именно она дает бытие всему сущему, связывая его с Я-сознанием Парамашивы.

Она же, никак не обусловленная пространством и временем, в высшей степени прославляется как сердце Высочайшего, смысл чего Абхинавагупта раскрывает следующими словами: «Как огромное баньяновое дерево содержится в семени, в виде потенции, также и вся вселенная, все подвижные и неподвижные существа пребывают в виде потенции в сердце Высочайшего»⁹².

15. ātmānamata evāyaṃ jñeyīkuryātpṛthaksthiti
jñeyaṃ na tu tadaunmukhyātkhaṇḍyetāsya svatantratā

Поэтому (благодаря чити) Владыка может сделать Самость познаваемым объектом. Но познаваемый объект не пребывает отдельно от субъекта. Если бы такое было возможным, то его независимость была бы повреждена (перестала бы быть полной, тотальной).

Как уже отмечалось выше, *чити* есть сила рефлексивного осознания, благодаря которой из абсолютного единства *Парамашивы* выявляются слово и референт, *шабда* и *артха*, или выражение и выражаемое (*vāśaka* и *vāśya*), соответственно связанные с *vimarśa* и *prakaśa*. В результате мы имеем ситуацию, когда в роли первичного и изначального объекта выступает *prakaśa* – чистое бытие *Шивы*, его Самость, свет абсолютного Сознания. Но тут необходимо ясно понимать, что объект здесь понимается не как нечто, противостоящее познающему субъекту, а как референт слова, то есть как та сущность, которую репрезентирует, выражает слово.

Также следует остановиться на следующем важном моменте. Как уже отмечалось ранее, в триаде *Шива-Шакти-Нара Шива* выступал в роли познающего субъекта. Теперь же мы говорим о нем как о первичном познаваемом. На первый взгляд может сложиться впечатление, что здесь есть некое противоречие. Но все дело в том, что *Шива* становится познающим субъектом в ходе полной реализации цикла «aham» – «ma-ha-a», то есть когда свет сознания благодаря силе *вимарша* возвращается к самому себе. В определенном смысле можно сказать, что *Шива* как субъект познания рождается в этом цикле, и в роли его матери выступает *Шакти*. Именно такую трактовку мы можем найти у Кшемараджи, который в следующих словах воздает почести Богине: «Та, которая постоянно открывает Себя как всю структуру существования от принципа «земли» до *Шивы*, развертывается из самой себя [и отражается] подобно городу в зеркале на экране ее собственной чистой и свободной природы, является Богиней сознания. Она является жизненной силой мантры, вечным блаженством, непрерывным пульсирующим сиянием совершенной Самости, сотворенной из потенциальной силы речи (*шабдараши*). Именно она, богиня *Шанкари*, сила спанды, превосходит все»⁹³. Как разъясняет Марк Дичковский: «В этой строфе Кшемараджа свел все основные характеристики своей теологии спанды. Мы отмечаем здесь, что Богиня, как источник всех вещей, является матерью *Шивы*; она, как богиня сознания, является силой (способностью) восприятия (*дргдеви*). Она делает *Шиву*, высший принцип, осознающим и, следовательно, «порождает» Его».

Что же касается *Нара*, который в рамках данной триады рассматривается как объективное многообразие и познаваемое, то, если в качестве аналогии взять познавательный процесс, то *Наре* соответствует установлен-

ный в ходе восприятия объект («Это – синее»), то есть здесь мы в действительности уже имеем репрезентацию объекта. Шива же как *пракаша* тут – это чистое бытие объекта, т.е. объект как первично данное *нирвикальпа*.

16.svātantryāmuktamātmānaṁ
svātantryādadvayātmanah
prabhurīśādisaṁkalpairnirmāya vyavahārayet

Исходя из самодостаточности недвойственной Самости, Владыка (Парамешвара) посредством репрезентации себя в формах Садашивы, Ишвары и т.п., сохраняя независимость и свободу, осуществляет творение. Он побуждает и создает возможность различного рода взаимоотношений со своими репрезентативными формами (типа созерцания божественного идама и т.п.).

Прежде чем переходить к обсуждению процесса манифестации, предварительно следует еще раз остановиться на одном весьма важном моменте. Весьма часто в работах тех или иных авторов *пракаша* сопоставляется с абсолютным субъектом, самостью – «Я», а *вимарша* – с познаваемым объектом – «Это»⁹⁴. Также принято *пракашу* сопоставлять с *Шивой*, а *вимаршу* – с *Шакти*. Но, как уже отмечалось выше, сама по себе *пракаша* не является осознающей, и поэтому не может выступать в качестве «Я». Та же причина, почему *пракаша* фактически отождествляется в абсолютным «Я», заключается в том, что рассмотрение *пракаши* как света сознания самого по себе есть не более чем просто философская абстракция, а в действительности осознанность имманентно присутствует в свете сознания. Так, Абхинавагупта следующими словами характеризует суть света сознания:

«Теперь, по нашему мнению, абсолютный объект реализации есть ничто иное как наше собственное бытие (*свабхава*), и он же есть светоносная природа (*пракашарупа*) всех существующих вещей (*бхава*), поскольку нелогично было бы предполагать, что непроявляющееся (*апракаша*) может иметь некое самосущее бытие. Не является это и множественным, поскольку внутри собственной природы нет никакого деления, так как совершенно немыслимо, чтобы Свет имел какую-то другую природу, отличную от самого себя. Пространство и время также не разделяют его, поскольку этот Свет также является их собственной природой (*свабхава*). Таким образом, тот же самый Свет является сознанием, поскольку, с чем соглашаются все, сознание освещает природу вещей (*артхапракашарупа*). И снова, этот Свет не зависит ни от чего, ведь по своей сути зависимость соответствует статусу освещаемого (*пракашьята*), которое является его зависимостью от какого-то другого освещающего Света. Но, поскольку нет никакого другого Света, – этот единый Свет является независимым и свободным (*сватантрия*). Таким образом, в силу этой свободы, а также отсутствия пространственно-временных и материальных ограничений, этот Свет пронизывает все вещи, является постоянным, и его собственная природа является одновременно бесформенной, а также формой всех вещей. И снова, его свобода является силой блаженства, вдохновляемый им восторг – силой воли, его светоносная природа – силой сознания, его способность размышлять и рассуждать (*амарша*) – силой знания, и его способность многообразного воплощения – силой действия. И несмотря на то, что он наделен этими изначальными силами, Свет, который на самом деле необусловлен и обладает силами воли, знания и действия, является *Шивой*, вмещающим в себе свое присущее ему блаженство. Именно Он благодаря своей свободе манифестиру-

ется в виде ограниченной формы и, таким образом, называется индивидуальной душой (*ану*). Затем он снова манифестируется благодаря собственной свободе таким образом, что освещает свою сущностную природу, которая является необусловленным Светом»⁹⁵.

Тогда каковы же причины того, что свет сознания (*пракаша*) весьма часто абстрагируется от рефлексивной осознанности (*вимарши*)? Дело в том, что абсолютный свет сознания всему дает бытие, фактически конституируя истинную собственную природу каждой вещи (*sva-svabhava*). Мы все существуем благодаря этому свету, но, оставаясь ограниченными существами, не способны осознать световую природу своего бытия. А это и означает, что для ограниченных существ (*паши*) актуален лишь свет сознания, но не присущая ему осознанность. Именно это и является основанием для возможности рассмотрения *пракаши* в отрыве от *вимарши*.

Что же касается Абсолютной Реальности *Парамашивы*, лежащей в основании манифестации, то она представляет собой абсолютное сознание (*самвит*), единство *пракаши* и *вимарши*. Здесь зеркало *вимарши* полностью изоморфно изначальному свету сознания (*пракаши*). Этот свет есть единство, ибо, как пишет Абхинавагупта, он не может являться множественным, «поскольку внутри собственной природы нет никакого разделения, так как совершенно немыслимо, чтобы Свет имел какую-то другую природу, отличную от самого себя». Также и зеркало *вимарши*, имманентное *пракаше*, характеризуется единством, отсутствием деления на части. Таким образом, благодаря сущностному изоморфизму *пракаши* и *вимарши* свет сознания знает себя, и *Парамашива* является самоосознающей сущностью.

Итак, *Парамашива* характеризуется полным единством, в нем нет каких-либо различий, множественности. Но он также и самоосознающ. Самоосознавание по

своей сути парадоксально. С одной стороны, оно предполагает возможность взглянуть на самого себя, то есть некую внутреннюю саморазделенность. С другой стороны, чтобы встретиться с самим собой, вобрать себя в себя же, необходимо, чтобы эта саморазделенность опиралась на базовое, изначальное единство. Изначальное, базовое единство и есть то, что здесь называется *Парамашивой*, абсолютным сознанием (*самвит*). Но осуществление самоосознавания предполагает как актуализацию потенции различия, множественности, так и последующее возвращение, поглощение множества в единстве. То есть возникает естественная необходимость в циклическом процессе манифестации характеризующейся многообразием Вселенной.

Иногда поднимается вопрос: в какой мере *Парамашива* свободен относительно манифестации? Мог бы он, если бы захотел, всегда оставаться лишь в состоянии единства? И т.д. и т.п. Нам представляется, что все эти вопросы не имеют какого-либо реального смысла, так как представляют собой ничто иное как перенос проблем и способа видения ограниченных существ (*пашу*) на сущность, которая выходит за пределы любых ограничений. На основании своего йогического опыта основоположники кашмирского шиваизма имели все основания утверждать, что Абсолют – это Абсолютное Сознание, знающее себя. Сама же сущность самоосознавания предполагает осуществление манифестации в той или иной форме. Поэтому *Парамашива* может быть свободен относительно способа, формы осуществления манифестации, но не от манифестации как таковой.

Итак, процесс самопознания Абсолюта выражается в вспышке тончайшей вибрации самоосознавания (*спанда*), и это первичное движение рефлексивного осознания тождественно *читти*, которая есть «самодостаточность, главенство, верховная власть высшего

атмана). Как пишет Абхинавагупта, эта «самодостаточность» (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśā*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*ануттара*), является намеченной Волей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)»⁹⁶.

«А», относясь к первому и высшему синтетическому осознанию (*para-parāmarśa*), рассматривается как двухчленная: одна ее часть, понимаемая как «не-фонема» (*avaṅṇa*), трансцендентна универсуму; вторая же ее часть, которая уже может рассматриваться как базовая фонема, содержащая в себе в потенции все остальные фонемы и являющаяся их источником, оживляющей силой, представляет собой сущность и опору манифестации. Первая компонента «а» не является фонемой, так как она пребывает еще в изначальном единстве *Парамашивы*, то есть в том его аспекте, который есть основа самопознания. На этом уровне еще нет какой-либо репрезентации Абсолюта, есть просто сам Абсолют, знающий себя. Это знание себя, как уже отмечалось выше, предполагает развертку манифестации. И вот тот момент этого изначального «знания себя», который исходя из своей сути предполагает осуществление манифестации, и есть первая компонента «а». А так как мы здесь еще не имеем какой-либо репрезентации, которая и есть сущность речи как таковой, то эта «а» считается «не-фонемой».

Первая, высшая компонента «а» представляет собой *akula*, а вторая компонента – *kaulikī* и *kula*. То, что как первое (*akula*), так и второе (*kaulikī* и *kula*) представ-

лены одной и той же буквой «а», означает, что на данном этапе *akula*, *kaulikī* и *kula* еще ни в коей мере не разделены.

Под *kula* понимается совокупная полнота манифестации, и поэтому *kula-śakti* имманентна Вселенной. Что же касается *kaulikī-śakti*, то она, являясь главным источником манифестации, занимает промежуточное положение между *kula* и *akula*. Как пишет Абхинавагупта, «*kaulikī* — это та, которая хотя и имманентна всякой манифестации (субъекту и объекту), сама по себе является *akula*, т.е. выходит за их пределы»⁹⁷. Следует заметить, что триада «*kula*»—«*kaulikī-śakti*»—«*akula*» по сути аналогична уже рассмотренной выше триаде *Шива-Шакти-Нара*. Здесь *akula* — это *Шива*, чистое единство, трансцендентное манифестации, но при этом являющееся ее опорой; *kula* — это *Нара*, познаваемое многообразие сущего; *kaulikī-śakti* — это *Шакти*, связующая единое и многое, являющаяся посредником между *Шивой* и *Нарой*.

Теперь остановимся на одном весьма интересном вопросе. Как мы помним, Кшемараджа писал, что *Шива* как обладающая самоосознаванием сущность порождается *Шакти*, которая делает его сознательным и в силу этого выступает в роли материнского начала. Это осуществляется в силу того, что именно *Шакти* как зеркало *вимарши* отражает свет сознания (*пракаша*) на него же самое, благодаря чему свет становится знающим себя. Но совершенно очевидно, что *Шива* как *akula* в этом не нуждается, так как на этом уровне *пракаша* и *вимарша* вообще неотделимы друг от друга, представляя собой чистое единство изначального самоосознавания. Но тогда о каком же свете сонания, абстрагированном от осознанности (*вимарша*), вел речь Кшемараджа? Чтобы понять данный момент, вспомним, в каком случае уместно говорить о *пракаше* как отдельной от *вимарши*. Нами

отмечалось, что это имеет место на уровне ограниченных существ (*пашу*), которые обладают светоносным бытием, но не имеют способности осознать его световую сущность. Так вот, тот свет сознания, который мы имеем в рамках *akula*, характеризуется совершенным единством. Что же касается *kula*, или *Нара*, то она характеризуется множественностью. Это многообразие манифестации существует благодаря свету сознания (*пракаша*), но не способно само по себе осознать его единую природу. То есть на этом уровне, имманентном манифестации, уже уместно говорить о *пракаше* в абстракции от *вимарши*. Чтобы здесь произошло рефлексивное осознание света сознания, требуется участие промежуточного начала – *kaulikī-śakti*, которое одновременно пребывает и в единстве, и в множестве. Благодаря его действию манифестация приобретает структуру, созвучную единству, и возникает то зеркало *вимарши*, которое уже способно отразить свет сознания на него же самого таким образом, чтобы возникло единство самоосознавания манифестации, то есть вся манифестация осознавалась бы в едином Я-сознании. Это можно пояснить на следующем примере.

Представим себе однородный поток света. И вот у нас есть множество очень маленьких зеркал, хаотично ориентированных друг относительно друга. Каждое из них отражает свет, но отраженные лучи никак не связаны друг с другом. Но вот мы теперь так согласовали их взаимную ориентацию, что все отраженные ими лучи сходятся в одной фокусной точке. В этой одной точке присутствует свет, отраженный всеми зеркалами одновременно. В этом примере однородный поток света символизирует изначальный свет сознания *akula*, а множество зеркал – множество зеркал *вимарши* различных частей манифестации (*kula*). В том случае, когда они

предоставлены самим себе и не согласованы друг с другом, единого Я-сознания манифестации в целом не возникает. Но когда они согласованы, и отраженный всеми ими свет сходится в одну точку, в которой он взаимодействует с потоком изначального света, то возникает единое Я-сознание всей совокупной манифестации, и kula становится в определенном смысле тождественным akula. Это конфигурирование отдельных зеркал манифестации в единую цельную структуру, способную сфокусировать отраженный свет, осуществляет kaulikī-śakti. И тем самым она фактически порождает того *Шиву*, который осознает манифестацию, является ее «Я-сознанием». Это – *каула*-аспект *Шивы*, о котором Абхинавагупта пишет: «Пребывающее в kula, но являющееся akula, есть kaula (т.е. *Шива*). Та, в ком этот *Шива* пребывает в той же форме, есть kaulikī. Вся последовательность манифестации (*кула*) пребывает именно таким образом в силу того, что она укоренена в Свете *акулы* (т.е. в *Шиве*)»⁹⁸. Здесь мы фактически имеем процесс формирования триады – познающий (*Шива*), познание (*Шакти*), познаваемое (*Нара*) – в ходе полной реализации цикла «aḥaṁ» – «ta-ha-a», то есть когда свет сознания благодаря силе *вимарша* возвращается к самому себе.

Как уже отмечалось выше, на стадии функционирования «а» akula и kula еще ни в коей мере не разделены. Далее происходит их некоторое отделение друг от друга, что символизируется как бы делением «а» на «а+а», что производит следующую фонему – долгую гласную ā. Как пишет Андре Паду, «абсолют (*ануттара*) делится на *Шиву* и его энергию, обозначаемые как *акула* и *каулики-шакти*. Состояние единства этих двух называется соединяющим трением (*samghaṭṭa*). Оно известно как энергия блаженства (*ānanda*), из которой проистекает вселенная»⁹⁹

Каждая фонема выступает как выражающее начало (*вачака*), имеющее свой результат (выраженное – *вачья*). У истоков выражающего пребывает *акула*, которое, по сути, и есть абсолютный и первичный референт всех слов. Оно – это *бимба* (*bimba*), источник света, отражаемый посредством *вачака* в зеркале *вимарши*, которое есть *вачья*. Таким образом осуществляется комплексное осознание (*paṅamarśa*) каждой из фонем. Что касается фонем «а» и «ā», то для первой в роли *вачья* выступает *шива-таттва*, а для второй – *шакти-таттва*. В ходе *paṅamarśa* этих первичных фонем в *Шива-таттве* выявляются 16 гласных, а в *Шакти-таттве* – 36 согласных¹⁰⁰. В своей совокупности они образуют высшую манифестацию, называемую *śabdarāśi*, которая есть базовый принцип, архетип всей последующей манифестации, как чистой, так и нечистой.

Фонема «а» есть чистое единство, в «ā» же уже возникает некоторая двойственность, которая выявлена из единства. Все это, как уже отмечалось выше, есть закономерный ход процесса самопознания. В сумме же единица и двойка дают чисто три, и эта совокупная триада порождает все последующее многообразие манифестации.

Хотя в ā уже намечается некоторая двойственность, тем не менее *Шива-* и *Шакти-таттвы* в совокупности все равно есть *ануттара*, в которой нет какой-либо объективности. Это связано с тем, что здесь мы имеем полное и всеохватывающее Я-сознание, в котором все познаваемое поглощается и становится тождественным высшему «Я. То есть в результате цикла рефлексивного осознания «ахам-маха» кула становится тождественным акула. Но когда мы от *пара* переходим к *паранара* и *анара*, ситуация качественно меняется. «Я»-сознание познающих субъектов соответствующих таттв (*Садаши-*

ва, *Ишвара* и т.д.) уже не является столь всеохватывающим, что все познаваемое поглощается в нем, становясь «Я». Возникает некий остаток объективности, который все в большей степени возрастает по мере развития манифестации. В результате божества чистых таттв имеют как субъективную (*ahantā*), так и объективную (*idantā*) компоненты. Объективная (*idantā*) компонента позволяет им выступать в роли объектов медитации, почитания и т.д., а субъективная (*ahantā*) дает возможность индивидуальным существам познать их истинную природу – Я-сознание – и достичь с ней отождествления.

17. *nāhantādiparāmarśa bhedādasyānyatātmanah
ahamṛsyatayaivāsyasṛṣṭestīnvācyakarmavat*

У него нет отличия от самого себя из-за различного рода наименований – «Яйность» и т.п. Отношение его Я-осознания к творению подобно отношению самого действия к различным спряжениям глагола, выражающего это действие.

Лишь тот уровень рефлексивного осознания, который есть *ануттара*, является всеобъемлющим и может рассматриваться как *ahamprāmarśa*. Мы не можем на него указать и сказать: «Это – *Шива*», «Это – *Ишвара*» и т.п., так как здесь нет никакого «это». То, на что мы указываем, говоря «Это – *Ишвара*» и т.п., представляет собой различного уровня ограниченные репрезентации изначального «Я-сознания», формируемые посредством майя-шакти *Махешвары*. То, что их ограничивает, осознается как соответствующая им объективность (*idamprāmarśa*) и индивидуальные наименования (например, *īśvaraparāmarśa* и т.п.). Но все эти многочисленные репрезентации в действительности выражают одно и то же

«Я-сознание», подобно тому, как те или иные спряжения глагола выражают различные модальности обозначаемого этим глаголом одного и того же действия.

18. māyāśaktyā vibhoḥ saiva bhinnasamvedyagocarā
kathitā jñānasamkalpādhyavasāyādināmabhiḥ

Благодаря майя-шакти Владыки сознание имеет в качестве объекта познания отличную от себя реальность, и именуется как знание (jñāna), воображение (samkalpa), определение (решение) (adhyavasāyḥ).

Благодаря действию майи в ее аспекте *маия-мала* (māyā mala) (загрязненность многообразием, двойственностью) возникает различие между субъектом и объектом, в силу чего познаваемое воспринимается сознанием как нечто отличное от себя. В результате познание приобретает форму ментального конструирования (vikalpa)¹⁰¹ во всем многообразии его различных аспектов – воображение (samkalpa), определение (adhyavasāyḥ), память (smṛti) и т.п.

19. sākṣātkārakṣaṇe 'pyasti vimarśaḥ kathamanyathā
dhāvanādyupapadyeta pratisamdhānavarjitam

Рефлексивное осознание (vimarśaḥ) существует в каждый момент чувственного восприятия. Иначе как в противном случае может осуществляться бег, если он мыслится лишенным определенного знания, отчета в собственных действиях?

Здесь фактически речь идет о том, что функционирование живых существ во всех своих аспектах опирает-

ся на единство *пракаши* и *вимарши*. Так, даже самый первый момент чувственного восприятия предполагает, что мы имеем не просто проявление объекта в свете сознания (то есть его чистую явленность, *пракашу*), но и осознание этого проявления. В качестве примера, подтверждающего это утверждение, приводится бег. Когда человек быстро бежит, например, по пересеченной местности, то он, как правило, на дискурсивном уровне не контролирует свое движение. Он не говорит себе: «вот, передо мной неожиданно возникла ветка, которая может выколоть мне глаз, и поэтому необходимо от нее уклониться». Человек просто видит ветку и отклоняется от нее; у него нет времени на внутренний диалог. Но, очевидно, чтобы отклониться во время бега от ветки, необходимо увидеть ее и осознать увиденное, причем осознать ее в форме определенного знания, то есть что это именно ветка, которая может выколоть глаз и т.п. С такого рода определенным знанием с необходимостью должны быть связаны соответствующие лингвистические конструкции. Но также очевидно, что это не те конструкции, которые последовательно проговариваются во внутреннем диалоге, то есть относятся к уровню *мадхьяма-вайкхари* речи. Такого рода спонтанное рефлексивное осознание, имеющее место при быстром беге с неожиданно возникающими препятствиями, относится к уровню *пашьянти*, то есть к чисто интуитивному мышлению, в котором лингвистические конструкции носят очень тонкий, потенциальный характер. Этот уровень речи, с одной стороны, связан с *джняна-шакти*, и в этом смысле она называется «видящей», с другой стороны, она связана также с *иччха-шакти*. В качестве «видящего» этот уровень рефлексивного осознания способен осознавать как *нирвикальпа*-аспект воспринимаемого, так и то, на что направлено воление (*иччха*). В своем «волевом» аспекте это рефлексивное осознание высту-

пает как определяющее (anusaṃdhāna) в смысле координации отдельных волений покинуть одну вещь и стремиться к другой.

20. ghaṭo 'yamityadhyavasā nāmarūpātirekiṇī
pareśaśaktirātmeva bhāsate na tvidantayā

*Определенное познание «это – кувшин»,
опустошенное (очищенное) от имени и формы,
есть высшая сила Владыки. Подобно Самости,
оно сияет (явлено) не как «этовость».*

В основе любого познания, в том числе характериземого двойственностью ментального конструирования (викальпа), лежит «Я-сознание» ануттары. Различного рода лингвистические конструкции типа «это – кувшин», относящиеся к уровню грубой речи (вайкхари), представляют собой нижнюю точку движения энергии осознания, источником которой является высшая речь – паравак, тождественная читти – высшей силе Владыки. Но, достигнув нижней точки своего движения, энергия осознания, очищаясь от имени и формы в их савикальпа аспекте, начинает свой подъем к первоисточнику, тем самым завершая цикл «ахам-маха» и становясь одной из модальностей «Я-сознания» Махешвары.

21. kevalaṃ bhinnasaṃvedyadeśakālānurodhataḥ
jñānasmṛtyavasāyādi sakramaṃ pratibhāsate

*Только лишь благодаря приспособлению к
пространственно-временным условиям пред-
ставления [для сознания] дифференцирован-
ного познаваемого [чувственное] познание, па-
мятование, определенное познание и т.п.
проявляются последовательно.*

Благодаря действию *майи* в аспекте таких ее двух завес (*канчука*) как *kāla*¹⁰² и *piyati*¹⁰³ все познаваемое приобретает для сознания пространственно-временную форму представления, что придает процессу познания характер последовательно следующих друг за другом когнитивных актов.

Глава 6

Сила исключения

1. ahaṃ pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvapuḥ
nāsau vikalpaḥ sa hyukto dvayākṣepī viniścayaḥ

Рефлексивное осознание «Я», которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальной. Викальна высказывает колебание между дуальными возможностями и принятие решения об установлении одной из них через отрицание противоположной.

2. bhinnayoravabhāso hi syādghaṭāghaṭayordvayoḥ
prakāśasyeva nānyasya bhedinastvavabhāsanam

Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, «кувшина» и «не-кувшина», вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно.

3. tadatatpratibhābhājā mātraivātadvyapohanāt tanniścayanamukto hi vikalpo ghaṭa ityayam

«Викальной» называется установление некой определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом, только в котором и происходит проявление образов как самой вещи («это»), так и ее противоположности («не-это»).

В процессе развертки манифестации мы переходим от состояния рага (в триаде *Шива-Шакти-Нара* ему соответствует *Шива*) к состоянию рагарага (*Шакти*), и, далее, к состоянию арага (*Нара*). Первое, как мы помним, есть чистое единство (abheda), второе – единство в многообразии (bhedābheda), третье же – многообразие (bheda). Важнейшую роль в формировании и функционировании последнего играет третья из рассматриваемых здесь сил *Махешвары* – аrohanaśakti. Данный санскритский термин буквально переводится как «сила исключения (отрицания, отталкивания, отделения)», что достаточно адекватно отражает сущность аrohanaśakti. Благодаря действию этой силы объект воспринимается как нечто сущностно отличное от субъекта, целое – как совокупность отделенных друг от друга частей, и т.д. и т.п. В сфере познания аrohanaśakti проявляется как ментальное конструирование – vikalpa.

Следует отметить, что понимание смысла термина vikalpa (а также и kalpanā, являющегося в рассматриваемом контексте его синонимом) в индийской философии претерпело весьма существенную эволюцию. Так, Патанджали дает ему следующее определение: «Ментальное конструирование (vikalpa) лишено референции (т.е. vastu) и происходит из вербального знания»¹⁰⁴. Вьяса в

своих комментариях поясняет это на ряде примеров. Так, «рассмотрим высказывание: «*Пуруша* обладает свойством невозникновения». Здесь имеется в виду только отсутствие свойства возникновения, но не какое-либо негативное свойство, присущее *Пуруше*. Поэтому это свойство является умозрительно сконструированным и тем самым вошедшим в обыденное словоупотребление». То есть здесь под ментальным конструированием понимается нечто вроде отвлеченного мышления, то есть формирование представлений, для которых в реальности не имеется соответствующих им объектов. Такого рода способ мышления весьма интенсивно применяется в современной науке, в которой используются такие ментальные конструкции, как, например, идеальный газ, волновая функция и т.п., не имеющие своего референта в реальном мире.

Таким образом, Патанджали под *vikalpa* (*kalpanā*) понимает не все наше мышление в целом, а лишь его определенную разновидность. Расширение сферы значения *vikalpa* (*kalpanā*) в индийской философии происходило под влиянием буддистов. Так, читтаматрины под *kalpanā* уже понимали тот аспект мышления, который связан с субъект-объектной дихотомией, то есть практически все наше мышление в целом. Дхармакирти определял *kalpanā* как деятельность мышления по «созданию такого образа, или представления, которое способно быть обозначено словом и слиться с ним»¹⁰⁵. Столь явно выраженная тенденция к расширению сферы значения термина *vikalpa* (*kalpanā*) затронула также и небуддийские школы индийской философии. Так, в *ньяя-вайшешика* под определенным знанием (*savikalpaka*) понимается знание связи единичной субстанции со специфицирующими ее признаками, благодаря чему появляется возможность присвоения познаваемому объекту наименования, например: «это – горшок».

Что же касается собственно кашмирского шиваизма, то Утпаладева дает следующее определение *vikalpa*: «“Викальной” называется установление некой определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом». В этом определении ментального конструирования явно чувствуется влияние буддийских представлений на природу дискурсивного мышления, а именно, теории «ароһа» буддийских логиков (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара), согласно которой смысл того или иного выраженного словом представления сводится к отрицанию всего того, что им не является. Так, смысл понятия «синий» означает лишь «не не-синий», то есть сводится к исключению всего того, что не является «синим».

На представлениях буддийских логиков касательно теории познания следует остановиться несколько подробнее, так как они оказали весьма существенное влияние как на развитие индийской эпистемологии в целом, так и на эпистемологию кашмирского шиваизма в частности, и в особенности это касается вопроса о природе «*викальна*». При этом следует учитывать, что имеются весьма существенно отличные друг от друга варианты интерпретации философского наследия Дхармакирти. Так, согласно известному западному буддологу Анне Кляйн основные разногласия между исследователями возникли относительно того, что Дхармакирти понимал под реально (абсолютно) существующим. Подавляющее большинство современных индийских и западных буддологов (наиболее влиятельным представителем которых является Щербатской), а также ряд тибетских ученых (например, сакьяпинский ученый Дакцанг (1405-)) полагали, что под «реальным» Дхармакирти понимал тонкие частицы, или моменты материи, которые вспыхивают и становятся существующими лишь на один мо-

мент (*кишана*). Что же касается тех или иных «грубых» объектов, типа столов, стульев и т.п., то они, будучи состоящими из множества материальных частиц и т.п., являются результатом ментального конструирования (*кальпана*). Напротив, гелугпинские ученые¹⁰⁶ полагали, что согласно воззрению Дхармакирти столы и прочие предметы, которые есть совокупность мельчайших частиц, сами по себе являются абсолютно существующими, то есть явлениями со своими собственными признаками (*свалакшана*).

Но нам представляется, что суть разногласий между двумя основными вариантами интерпретации воззрения Дхармакирти лежит несколько глубже, а именно, в вопросе о том, в какой мере такой вид (или источник) верного познания как чувственное восприятие может быть рассмотрен в его чистом виде, то есть отдельно от мышления. Вначале рассмотрим позицию тех ученых, которые полагали, что столы, стулья и т.п. представляют собой явления со своими собственными признаками (*свалакшана*). Они выделяют два вида познания: неконцептуальное (прямое) и концептуальное. Каждый из них характеризуется своим способом постижения объекта. Неконцептуальное познание (*pratyakṣa*) осуществляется посредством прямого проявления объекта в сознании. То есть полагается, что чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта (*ākāra*) в сознание, в результате чего сознание как бы принимает в себя этот объект, подобно тому, как зеркало принимает цвет и очертания отражающейся в нем вещи. Также считается, что проявляющийся в чувственном сознании образ объекта (*pratibhāsa-viśaya*) является полностью адекватным самому объекту, то есть явления с собственными признаками (*свалакшана*) существуют так же, как и проявляются в познающем их неконцептуальном сознании.

Итак, мы имеем стадию прямого неконцептуального познания объекта¹⁰⁷, на которой возникает вполне законченный и адекватный его образ. Т.е. неконцептуальное познание имеет свое собственное знание объекта, и в формировании этого знания концептуальное мышление никоим образом не задействовано. Что же собой представляет это знание? Сакья Пандита демонстрирует это на примере восприятия голубого берилла, утверждая, что его проявление в чувственном сознании представляет собой единый неделимый образ, в котором такие характеристики берилла как голубизна, форма, непостоянство и произведенность совершенно нераздельны. Последнее означает тот факт, что невозможна ситуация, когда в неконцептуальном сознании проявилась бы, например, голубизна берилла, а остальные же характеристики – нет. Если проявляется голубизна, то автоматически проявляется и все остальное.

Важно отметить, что стадия неконцептуального познания объекта не сопровождается его узнаванием. Так, восприняв целостный образ голубого берилла, мы не можем сказать: «Это – голубой берилл», то есть не можем ассоциировать данный образ с соответствующим наименованием. Акт узнавания относится ко второй, уже концептуальной стадии познания.

Способом концептуального постижения объекта является уже не проявление его самого в сознании, а исключение всего того, что не является этим объектом. Так, мысля ментальный образ вазы, мы тем самым мыслим не саму вазу, а исключение всего того, что отлично от нее, то есть «не не-вазу». Именно этот ментальный образ (*викальпа*, или *кальпана*) и есть то, что способно вступить в ассоциацию с соответствующим наименованием, в результате чего осуществляется акт узнавания объекта: «Это – ваза», «Это – голубой берилл».

Итак, в результате операции «исключения», осуществляемой концептуальным сознанием, формируется ментальный образ, или смысловая общность (*artha-sāmānya*) познаваемого объекта, например, белой вазы. В отличие от реальной белой вазы, которая меняется от момента к моменту, соответствующая ей смысловая общность является постоянной сущностью. Этот ментальный образ является общностью в том смысле, что концептуальное сознание приписывает его всем реально существующим белым вазам, то есть он является общим для всех них. И этот образ рассматривается как «значение наименования» (*śabdārtha*), так как, когда некто, знакомый с наименованием «белая ваза», слышит это слово, в его уме возникает образ, связанный с этим словом. И когда такой человек видит «белую вазу», он узнает ее, говоря: «Это – белая ваза». Но значением наименования «белая ваза» является не сама реальная предстоящая перед человеком ваза, а возникший в концептуальном сознании человека ментальный образ белой вазы.

Теперь мы перейдем к обсуждению второго варианта интерпретации воззрения Дхармакирти¹⁰⁸. Щербатской также выделяет два основных источника познания: чувственное восприятие и мышление. И, следуя Дхармакирти, он подчеркивает их сущностное отличие друг от друга¹⁰⁹. Далее он выделяет объекты восприятия и мышления, а именно: 1) объект восприятия есть единичная сущность (*свалакшана*); 2) объект мышления есть общая сущность (*саманья*). Все это вполне соответствует первому варианту интерпретации. Но вот теперь, обращаясь к комментариям Дхармоттары, мы обнаруживаем весьма интересный момент, а именно, что «каждый из источников познания имеет двоякого рода объект: непосредственно воспринимаемый и окончательный. Под первым мы разумеем источник, из которого рождается познание; под вторым – объект в той форме, в которой мы факти-

чески его мыслим. Действительно, между объектом как источником познания и той его формой, которая входит в наше сознание, есть разница. Чувства могут непосредственно воспринимать только один «момент», а в сознание наше входит «цепь моментов», благодаря деятельности мышления, объединяющего их в отношении данного объекта на основе чувственности. Только цепь моментов может войти в сознание на основе восприятия, так как один момент не может быть усвоен сознанием»¹¹⁰. То есть касательно восприятия мы имеем следующую весьма интересную ситуацию: его объект как единичная сущность есть один из источников познания, но сам он не осознается. Как мы помним, в рамках первого варианта интерпретации считалось, что сам чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта в сознание, благодаря чему его образ (отражение) в неконцептуальном сознании изоморфен самому объекту. То есть в процессе познания на стадии прямого восприятия сознание пассивно, а объект – активен. Так вот, в рамках второго варианта интерпретации данная стадия фактически отрицается. Здесь в процессе восприятия нет двух стадий, каждая из которых характеризуется своим собственным осознаваемым объектом, а имеется лишь один целостный процесс восприятия с одним единственным результатом: наглядным представлением.

Когда говорится, что в формировании знания на основе восприятия участвует мышление, то может показаться, что это противоречит определению восприятия как отличного от мышления. Но здесь следует учитывать, что, говоря о восприятии, следует различать восприятие как источник познания (*pratyakṣaṃ gramāṇam*), функцию восприятия (*pratyakṣavyāpāra*) и воспринятое познание (*pratyakṣaṃ jñānam*). Да, восприятие как источник познания действительно генетически отлично от

мышления и его функция состоит в том, чтобы дать нам знать о факте существования объекта перед нами, в области действия наших чувств. Но, как отмечает Щербатской, «такое чистое идеальное восприятие не дает в действительности никакого познания»¹¹¹ Воспринятое же познание (*pratyakṣaṃ jñānam*), которое представляет собой наглядное представление, создается уже не только чисто-чувственной стороной познания, но и мышлением. И это наглядное представление уже способно вступить в ассоциацию со словом, в силу чего результат познания посредством восприятия можно выразить в суждениях восприятия: «Это – ваза». Причем, следует заметить, сама структура такого рода суждения указывает на два источника познания. А именно, слово «это» указывает на функцию восприятия, которая делает объект существующим перед нами воочию (*sākṣātkāri*), то есть дает знать познающему субъекту о факте существования перед ним объекта, в результате чего он может на него как бы указать: «это».

Далее, факт наличия перед нами объекта как единичной сущности связывается с его представлением, в результате чего мы имеем наглядное представление, выраженное в форме суждения: «Это – ваза». Наглядное представление отличается от представлений в более широком смысле тем, что последние мы можем мыслить независимо от того, пребывает ли соответствующая им единичная сущность перед нами или же нет. Фактически оно представляет собой целый комплекс взаимосвязанных сущностей: 1) присутствие бытия познаваемого объекта как единичной сущности (*свалакшана*), исходящее от чувственной стороны восприятия; 2) собственно видимый нами чувственный образ объекта, например, белой вазы; 3) обособление (представление) белой вазы как *викальна*, полученное путем исключения всего того, что ею не является; 4) то наименование, которое может

вступить в ассоциацию с полученным представлением (*викальна*).

Если сравнивать данное воззрение с первым вариантом интерпретации, то можно заметить, что пункты 3 и 4 у них фактически идентичны, и лишь в пунктах 1 и 2 имеют место существенные отличия. А именно, если в рамках первого варианта интерпретации в качестве единичной сущности (*свалакишана*) выступают такие сложные составные вещи как стол, стулья, вазы и т.п., то согласно второму в качестве таковой выступает некий единичный момент чистого бытия, представляющий собой непостижимую для обычных существ абсолютную реальность, истинно сущее. Щербатской его характеризует следующим образом: «Истинно-сущее, которое мы познаем в чувственном восприятии, есть таким образом совершенно бесформенный, голый факт бытия, всегда один и тот же, чистое, внеопытное бытие, не имеющее в себе никакого различия или сходства с чем бы то ни было, и поэтому оно как бы пусто»¹¹². Что касается пункта 2, то в рамках первой интерпретации видимый нами чувственный образ познаваемого объекта, например, белой вазы, возникает в сознании посредством проявления в нем аспекта, проецируемого со стороны объекта, то есть без какого-либо участия концептуального сознания. В рамках же второй интерпретации чувственный образ белой вазы формируется при участии мышления (*кальпана*). Точнее говоря, посредством мышления формируется комплекс из чувственного образа и представления. Это означает, что то, как мы видим окружающий нас мир, есть результат ментального конструирования. То есть фактически мы здесь возвращаемся к представлениям Асанги и Васубандху о взаимоотношении воображаемой (*парикальпита*) и зависимой (*паратантра*) природ: «Зависимая природа — это то, что проявляется; воображаемая — это то, каким образом зависимая приро-

да проявляется»¹¹³. А именно, в роли зависимой природы здесь выступает объект как единичная сущность (*свалакшана*), а в роли воображаемой – представление объекта как *викальна* в комплексе с его чувственным образом. Причем именно *викальна* объекта, то есть его обособление, исключение всего того, что отлично от него, выступает в роли реального значения наименования. Когда мы говорим слово «ваза», то тем самым в нашем уме возникает ее ментальный образ, то есть «не неваза».

Следует отметить, что теория «ароһа» была создана Дигнагой как средство решения лингвистической проблемы значения слов. Так, совершенно очевидно, что, например, слово «ваза» не может непосредственно обозначать конкретную единичную вазу, так как в противном случае оно было бы именно к этой вазе жестко привязано и не могло бы служить для обозначения других ваз. Язык должен обладать общим применением, то есть, когда мы видим голубую вазу, или желтую вазу и т.д., мы, тем не менее, должны узнать в этих объектах вазу и иметь возможность сказать: «Я вижу вазу». Отсюда следует, что значениями слов не могут быть индивидуальные сущности, или частности. Один из возможных вариантов решения проблемы значения слов был предложен индийскими реалистами (представителями *ньяя-вайшешики*). Иногда можно встретить упрощенный взгляд на их воззрение, а именно, что значениями слов являются общности (*саманья*), реально существующие и пребывающие в вещах посредством отношения внутренней присущности (*самавая*). Но в действительности ситуация несколько сложнее. Предварительно следует заметить, что *ньяя-вайшешики* различали два вида восприятия: неопределенное (*nirvikalpaka*) и определенное (*savikalpaka*). Как пишет Е.П.Островская, «неопределенное восприятие характеризуется Аннамбхатой как нео-

посредованное ментальной различающей способностью, дающей знание спецификаторов объекта. Следовательно, объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован»¹¹⁴. То есть здесь фактически имеет место восприятие самого факта бытия субстанции (*дравья*) объекта. Но связь универсалий (*саманья*) с их носителем, которому они ингерентны, здесь не постигается. Весьма важно отметить, что особенностью воззрения синкретической школы ньяя-вайшешики было то, что на стадии неопределенного восприятия предполагалось познание самих универсалий, ингерентных данному объекту, но вне контекста их связи с объектом. То есть, например, «горшковость» постигалось сама по себе¹¹⁵. Но, что крайне важно в контексте рассматриваемого нами вопроса, универсалии сами по себе не способны были вступить в ассоциацию со словом, в силу чего знание на неопределенной стадии восприятия считалось невербализируемым.

За неопределенным (*nirvikalpa*) восприятием следовало определенное (*savikalpa*). Характеризуя его, известный западный востоковед Д.Г.Х. Инголис пишет: «Определенное знание – это такое знание, объект которого отличен от других вещей. Горшок может быть у меня перед глазами, но пока я не отличу его от ткани или от земли, от собаки или от кошки, мое знание горшка останется неопределенным. Для того, чтобы дифференцировать или определить именно горшок, я должен помимо неопределенного знания горшка»¹¹⁶ располагать по крайней мере еще двумя другими знаниями: неопределенным знанием дифференцирующего фактора (в данном случае «горшковости», то есть родовой характеристики, общей для всех горшков)¹¹⁷, во вторых, знанием того, что вещь, находящаяся у меня перед глазами, примечательна именно этим дифференцирующим факто-

ром»¹¹⁸. И лишь познав отношение между специфицируемым (горшок) и спецификатором (горшковость), мы получаем определенное знание горшка, которое можно уже словесно выразить в форме высказывания «это — горшок». Фактически мышление (*викальна, кальпана*) и есть та различающая способность, которая выявляет связь спецификатора и специфицируемого, тем самым выделяя объект среди всего остального (ткани, земли, собак, кошек и т.д.). Невозможно не заметить, что все это по сути весьма и весьма схоже с построениями буддийских логиков. Но, естественно, в позиции последних есть весьма существенные отличия.

Очевидно, что в рамках буддийской онтологии Дигнага не мог признать реальное существование общностей, а также представление о том, что одна и та же общность может присутствовать во множестве вещей одновременно. Но при этом тот или иной аналог общностей ему было необходимо ввести, так как в противном случае язык не обладал бы общим применением. Как мы видели, важнейшей функцией мышления у ньяя-вайшешиков было выделение данной вещи среди всех остальных, и различение связи соответствующей универсалии с объектом фактически и служило этой цели. И тут Дигнага сделал весьма решительный и логичный шаг: вместо того, чтобы вводить представление о неких изначально существующих универсалиях, он ввел представление о мышлении (*кальпана*), как обладающем способностью на основе анализа сходства и различия выделить познаваемый объект среди всех остальных, тем самым сформировав его «обособление» как ментальную сущность, отделяющую данный объект от всего, что отлично от него. То есть суть его варианта решения проблемы значения слов заключалась в том, что язык описывает реальность не позитивно посредством общностей, а негативно посредством исключения. Т.е. «Корова» не

описывается через посредничество реальной общности (коровности), но посредством отделения (исключения) частности от класса не-коров. Востоковед Матилал следующим образом характеризует воззрение Дигнаги: «Каждое имя, как понимает Дигнага, дихотомизирует универсум на две части: то, к чему наименование может применяться, и то, к чему наименование применяться не может. Функцией имени является исключение объекта от класса тех объектов, к которым оно не может быть применимо. Можно сказать, что функцией имени является локализация объекта вне того, к чему оно не может быть применимо»¹¹⁹.

Согласно Дхармакирти, такого рода определение сущности объектов основывается на использовании закона противоречия. Так, он пишет: «Или же во-вторых, противоположение объектов может заключаться в том, что их сущность определяется на основании закона взаимного противоречия: например, как бытие противоположно небытию»¹²⁰. Дхармоттара комментирует: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой. Если сущность объекта, та форма, в которой он мыслится, определяется благодаря такому противоречию, то этот факт называется видом бытия, установленным на основании закона противоречия»¹²¹. То есть если, например, мы наблюдаем объект синего цвета, то это означает, что в этом месте и в это время отсутствуют объекты желтого, красного и т.п. цветов., то есть все то, что не тождественно синему цвету. И поэтому мы определяем синий цвет как отрицание (небытие) всего того, что ему не тождественно (то есть всего «не-синего»). «Синее» и «не-синее» находятся во взаимном противоречии и тем самым взаимно определяют друг друга: «синее» есть отрицание (небытие) «не-синего», также как и «не-синее» есть отрицание (небытие) «синего». Но тут возникает вопрос: что собой

представляет «не-синее», каково его содержание, можно ли говорить о нем как об определенном ментальном образе (представлении)? Или же оно не может быть определенным образом, являясь просто бессодержательной пустотой, неутверждающим отрицанием? Дхармоттара на это вопрос отвечает так: «Почему же небытие не может быть определенным образом? Оно является именно определенным образом в том смысле, что содержание его состоит из воображаемых образов, которые противоплагаются образам реальных объектов». И несколько позже он поясняет свою мысль: «Если мы, воспринимая известный объект, отрицаем противоречащие ему объекты, то мы делаем это в том предположении, что эти противоречащие объекты могли бы быть восприняты, если бы они существовали».

То есть мы имеем следующую ситуацию. Когда говорится, что познано «синее», то наименование «синее» и соответствующий ему ментальный образ (*викальна*) информируют нас о том, что в данном месте и в данное время ничто из того, что отлично от «синего» – все «не-синее» – не проявилось, то есть не получило бытия. Имеется множество возможных проявлений, и роль наименования в комплексе с ментальным образом (*викальной*) заключается в том, чтобы отделить одни подмножества от других. Важно заметить, что здесь речь идет именно о подмножествах, а не лишь об отдельных элементах. Так, например, если мы говорим, что видим «вазу», то это означает, что в данном месте и в данное время не существует что-либо, относящееся к категории «не-ваза». Но это вовсе не запрещает существование «золотой вазы», «стеклянной вазы» и т.п. Также важно подчеркнуть, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. И это – весьма существенный момент. Закон противоречия исхо-

дит из того, что в данном месте и в данное время не могут быть одновременно проявлены два или более отличных друг от друга элементов. В этом смысле каждый элемент множества возможных проявлений тождественен лишь самому себе и отличен от всех остальных. И именно *викальна* структурирует это множество возможных проявлений, различая, отделяя одни его элементы от других, выделяя среди них подмножества и т.п. Более того, сами элементы множества в этом ментальном пространстве не несут в себе никакого содержания. Точнее говоря, все их содержание сводится к тому, что они отличны друг от друга, и имеется возможность идентифицировать как каждый элемент, так и любые варианты их подмножеств. Одной из возможных моделей такого рода множества является числовое множество, где каждый из его элементов характеризовался бы тем или иным числом, благодаря чему все элементы различены и могут быть идентифицированы. Любопытно тут заметить, что именно такого рода представления реализованы в современных компьютерах в комплексе с их программным обеспечением. Так, те или иные данные в нем кодируются числами в бинарном коде. Это – аналог ментальных образов (*викальна*). Но, естественно, пользователь вовсе не должен их знать для того, чтобы вызвать соответствующее им проявление. Для этой цели есть различные элементы управления, отображенные на дисплее. Это – аналог наименований¹²², каждое из которых связано с соответствующей им *викальной*. И вот, нажимая на ту или иную виртуальную кнопку на дисплее, мы можем услышать музыку, увидеть фотографию и т.п., то есть получить соответствующие чувственные переживания. Также и в случае нашего ума: произнеся мысленно слово «стол», мы тем самым можем вызвать в уме соответствующий зрительный образ. Особо следует заметить, что в самом программном обеспечении компьютера ни-

каких зрительных образов, звуков и т.п. не существует, так как они представляют собой лишь совокупность различного рода логических, арифметических и т.п. операций с данными. То же самое мы имеем в моделях восприятия и мышления буддийских логиков: в самих словах, соответствующих им ментальных образах (которые есть всего лишь обособления от всего иного им, то есть чистые различия (*бхеда*) и ничего более) и законах логики нет ничего содержательного, того, что могло бы проявиться как «синее», или «сладкое» и т.п. Но, как в случае компьютера, так и нашего ума мы, пользуясь всем этим бессодержательным по сути инструментарием, способны как идентифицировать чувственное, так и по собственному желанию вызывать проявления, соответствующие тем или иным наименованиям. Как же это может происходить?

Если обратиться к онтологическим представлениям Асанги и Васубандху, то действительным источником проявлений является зависимая природа (*паратантра*), а та форма, в которой осуществляются проявления, определяются воображаемой природой (*парикальпитой*). Именно к последней и относится комплекс «наименование-представление», а также и различного рода ментальные операции, создающие те или иные *викальпа* и т.п.¹²³. В компьютерной метафоре роль *паратантры* играет «железо», то есть различного рода микросхемы и т.п., в которых происходят реальные физические процессы, способные проявлять звук, цвет и т.п.; роль же *парикальпиты* играет программное обеспечение.

Как уже отмечалось выше, определение *vikalpa*, данное Утпаладевой, в высшей степени коррелирует с теорией «аропа» буддийских логиков, и это отнюдь не является случайным совпадением. Формирование философии кашмирского шиваизма происходило в условиях достаточно острой полемики с буддистами, что не могло

не привести к различного рода взаимным влияниям. Но этот диалог между буддистами и шиваитами отнюдь не привел к сглаживанию различий в подходах к описанию реальности. Так, Утпаладева начинает обсуждение *arohanāśakti* следующим утверждением: *«Рефлексивное осознание “Я”, которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальной»*. Это фактически есть его ответ на определение мышления, данное Дхармакирти: «Ментальное конструирование (*кальпана*) – это ясное представление проявления, с необходимостью способное вступить в связь ассоциации (сочетания) со словом» (*abhiḷāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā*). Здесь Дхармакирти утверждает неразрывную связь *кальпана* (*викальна*) со словом¹²⁴. Утпаладева же, наоборот, это отрицает. Речь, с его точки зрения – это в первую очередь способ выражения рефлексивного осознания «Я», то есть единства *пракаши* и *вимарши*, которое не является *викальна*. Для обоснования данного утверждения Утпаладева приводит следующий довод: *«Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, “кувшина” и “не-кувшина”, вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно»*. Как мы помним, для того, чтобы сформировать *викальна*, соответствующую тому или иному объекту, необходимо установить дихотомию между самим объектом (например, кувшином) и всем тем, что отлично от него (то есть «не-кувшином»), после чего исключить последнее. В случае обычных конечных вещей типа кувшина это вполне возможно. Но истинное «Я» – это Шива, изначальный свет сознания. Чтобы возникла *викальна* света сознания, необходимо установить то, что противоположно ему, то есть «не-свет». Казалось бы, что «не-свет» есть «тьма», чистое не-бытие. Но здесь

следует вспомнить, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. Не-бытие же проявленным для наших органов чувств быть не может, и поэтому не входит в сферу действия закона противоречия.

Может возникнуть вопрос: а разве любые отличные (то есть не тождественные) друг от друга объекты не противоположны? Ведь, например, такая сущность как «лошадь» относится к классу «не-корова». А так как «свет сознания» не тождественен такой вещи, например, как «ваза», то тогда получается, что «ваза» противоположна «свету сознания», то есть относится к классу «не-свет». Но Дхармоттара писал: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой», причем здесь речь шла не о наименованиях, а о тех реальных объектах, которые с ними связаны. Нахождение же в том или ином месте вазы вовсе не отрицает пребывания там же света сознания, так как в рамках шиваитской доктрины именно свет сознания и есть то, что дает вазе бытие. Свет сознания пребывает во всем сущем, и поэтому он не может находиться с каким-либо сущим в противоречии.

Итак, мы не можем найти ничего из существующего, что было бы противоположно свету сознания, и поэтому не можем установить *викальпу* посредством исключения его противоположности. Таким образом, утверждение Утпаладевы, что рефлексивное осознание «Я», выражаемое посредством слов, не является *викальной*, доказано.

Важно отметить, что согласно буддийскому воззрению самоосознание также относится к неконцептуальному, прямому познанию, и поэтому вряд ли Дхармакирти выразил бы несогласие с тем, что рефлексивное осознание по своей сути неконцептуально. Но вот то,

что и его выражение посредством слов также может быть неконцептуальным, для буддийских логиков неприемлемо.

Как уже отмечалось выше, буддийские логики разрабатывали теорию «ароһа» для решения проблемы значения слов. В рамках воззрения кашмирского шиваизма данная проблема не стояла, так как не было никакой необходимости отказываться от реального существования позитивно понимаемых общностей¹²⁵. В силу этого мотивация использования теории «ароһа» здесь иная, чем в буддизме, и она связана с рассмотрением способа функционирования ароһанаśakti как одной из сил Шивы. *Викальпа* (*кальпана*) как аспект ароһанаśakti есть одновременно и определенный способ функционирования сознания, и его результат – те или иные концептуальные конструкции. Суть функционирования *викальпа* заключается:

1) в разделении того, что в действительности едино, то есть живого единства, целостности, на части. То, что мы имеем вначале – это *свалакшана*, под которой Утпаладева понимает совокупность взаимоотражающихся друг в друге *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания. То, что мы имеем на выходе в результате действия *викальпа* – это субъект-объектная дихотомия; обособление *абхаса*, входящих в состав *свалакшана*, друг от друга и формирование их *викальпа* посредством исключения всего отличного;

2) в механическом соединении разделенного и формировании концептуальных псевдоцелостностей из отдельных *викальпа*.

Здесь интересно отметить, что буддийская теория «ароһа» весьма слабо обоснована в рамках той метафизики, на которую опирались буддийские логики. Так, например, само функционирование концептуального мышления, которое формирует представление, осуществляя

синтез целой совокупности абсолютно отличных друг от друга моментов познаваемого объекта (*свалакшана*), ничем не обосновано. Ведь непонятно, как мгновенное сознание способно осуществлять синтез множества единичных моментов. Также непонятно, как же происходит сам процесс формирования *викальпа* объекта посредством исключения всего отличного от него. Ведь последнее предполагает необходимость сопоставлять образ самой вещи с образом ее противоположности. Но это – разные моменты сознания. Но каким же образом мгновенное сознание может осуществить операцию сопоставления своих различных моментов? Очевидно, что все это предполагает необходимость введения представления о познающем субъекте, *«только в котором и происходит проявление образов как самой вещи (“это”), так и ее противоположности (“не-это”)*». В целом можно сказать, что теория «ароһа» получает свое полноценное метафизическое обоснование лишь в рамках воззрения кашмирского шиваизма.

4. *cittattvaṃ māyayā hitvā bhinna evāvabhāti yaḥ dehe buddhāvatha prāṇe kalpīte nabhasīva vā*

5. *pramāṛṭtvenāhamīti vimarśo 'nyavyapohanāt vikalpa eva sa parapratiyogyavabhāsaḥ*

Покинув под влиянием майи сферу абсолютного сознания (cittattva) и став отдельным от нее, рефлексивное осознание теперь сияет в теле, интеллекте, пране или же в том, что представляется пустотой, подобной пространству. Понимаемое по отношению к этим сущностям как познающий субъект, такое рефлексивное осознание «Я», происходящее из исключения другого, является викальной. Ви-

кальпа возникает как проявление противника (противоположности) всему иному, [которое подлежит исключению].

Выше Утпаладева писал о том, что рефлексивное осознание «Я», хотя и выражается в словах, тем не менее не является *викальпа*. Но там речь шла о высшем «Я», то есть о самом *Шиве*, чистом свете сознания, которому ничто не противоположно. Теперь же Утпаладева говорит о субъекте, попавшем под власть ограничений *майи* и ставшим как бы отдельным от абсолютного сознания. В «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджа данный процесс описывает следующими словами: «Проявление ограничения, которое [происходит] в виде сокрытия Собственной Сущности, благодаря Силе Собственной самодостаточности, производится *махамайа шакти* в пространстве собственного *атмана*, начиная от *Анаширита Шивы* и заканчивая *майапраматтой*¹²⁶. Это незнание Своей Сущности, не отличной от *Шивы*, незнание, ограничивающее *атман* неполным пониманием – есть *анава мала*, [или] *окова*»¹²⁷. В результате наложения оков *анава мала* (*āvara-mala*) бесконечное сознание предстает как ограниченная индивидуальность – *джива*, полагающая не-*атман* (тело, прана, интеллект и т.п.) *атманом*. Сам акт такого рода отождествления есть проявление концептуального мышления (*кальпана*), в ходе которого происходит установление образа, например, «Я – это *прана*» посредством исключения всего того, что отлично от *праны*. Таким образом происходит формирование ложного, нечистого рефлексивного осознания «Я» (т.е. «Я-сознания»), которое есть *викальпа*.

6. kādācītkāvabhāse yā pūrvābhāsādiyojanā
saṃskārātkalpanā proktā sāpi bhinnāvabhāsini

Связь, которая посредством латентных отпечатков (saṃskāra) объединяет настоящие проявления с прошлыми и т.п., объясняется как воображаемая ментальная конструкция (kalrapā); она (связь) пребывает в познающем субъекте, проявляющем многообразие отдельных сущностей.

Выше утверждалось, что рефлексивное осознание «Я», осуществляемое ограниченным существом (дживой), представляет собой *викальпу*. Это было связано с тем, что, отождествляя себя с той или иной ограниченной и преходящей сущностью, например, телом в его текущем состоянии, и говоря: «Я – толстый» или «Я – худой», мы тем самым автоматически осуществляем исключение всей совокупности других возможных отождествлений. Но как тогда рассматривать связь, которая посредством латентных отпечатков (saṃskāra), объединяющих настоящие проявления с прошлыми и т.п., формирует интегральный образ эмпирического «Я», выражаемый словами: «Я есть тот, который вначале был ребенком с определенным именем, а далее юношей, взрослым, старцем и т.п.»? Ведь в этом случае происходит не отделение одних сущностей от других, а, наоборот, их соединение друг с другом и унификация в одном образе «Я».

Утпаладева отвечает, что такого рода связь также является ментальной конструкцией (kalrapā). Так, выше мы уже отмечали, что одной из функций концептуального мышления является механическое соединение разделенного и формирование концептуальных псевдоцелостностей из отдельных *викальпа*. То, что осуществляет рассматриваемая здесь нами связь – это связывание между собой отдельных *викальпа*, каждая из которых есть

сущность, полностью обособленная от всего другого. Истинная же унификация одновременно и имманентна, и трансцендентна унифицируемым элементам. Здесь же мы имеем чисто внешнее связывание изолированных друг от друга сущностей, то есть процесс такого рода унификации не преодолевает их обособленность друг от друга. Но какова же основа, база осуществления этого процесса? Она в том, что *«связь пребывает в познающем субъекте, проявляющем многообразие отдельных сущностей»*.

7. tadevaṃ vyavahāre 'pi prabhurdehādīmāviśan
bhāntamevāntarārthaughamicchayā bhāsayedbahiḥ

Таким образом, в сфере обычной реальности Махешвара проникает (пронизывает) тела и т.п. Он обладает мощью манифестировать вовне посредством своей воли все богатство объектных проявлений, пребывающих внутри в нерушимой (подобной ваджре) форме.

8. evaṃ smṛtau vikalpe vāpyarohanaparāyaṇe
jñāne vāpyantarābhāsaḥ sthita eveti niścitam

Итак, с определенностью установлено, что в памяти, или викальпа, или в прямом познании проявление познаваемого объекта и познания имеет место внутри [познающего субъекта].

Здесь продолжается обсуждение темы, поднятой в предыдущих кариках. Мы видели, что как для того, чтобы сформировать отдельную *викальпу* той или иной вещи путем исключения всего противоположного ей, так и для того, чтобы объединить множество *викальп* в не-

кую концептуальную квазицелостность, необходимо наличие познающего субъекта, в котором пребывает все это многообразие обособленных сущностей и связей между ними. Это возможно благодаря тому, что и «*в сфере обычной реальности Махешвара проникает (пронизывает) тела и т.п.*». Далее Утпаладева вновь повторяет одно из базовых положений воззрения кашмирского шиваизма¹²⁸, согласно которому то, что мы теперь воспринимаем как внешнее по отношению к нам, изначально пребывало в Я-сознании *Махешвары*.

Будучи посредством его силы воли спроецированы вовне, все эти бесчисленные познания и познаваемые, тем не менее, в действительности пребывают внутри познающего субъекта¹²⁹.

9. kintu naisagriko jñāne bahirābhāsanātmani pūrvānubhavarūpastu sthitaḥ sa smaraṇādiṣu

Однако, в случае прямого восприятия, в котором имеет место проявление (проецирование) объекта вне «Я», эта манифестация осуществляется спонтанно, непосредственно. В случае же памяти и т.п. она основывается на форме прошлого восприятия.

Здесь Утпаладева проводит различие между двумя видами познания. К первому относится то познание, в котором манифестация объекта возникает напрямую, спонтанно (naisagrika). Ко второму же относится то познание, где манифестация объекта должна с необходимостью происходить через пробуждение прошлого восприятия, как это имеет место в памяти и т.п. (то есть в сфере концептуального мышления, за исключением особой автономной *викальна*, о которой речь пойдет в следующей карике). Здесь мы фактически имеем аналог

буддийских прямого (неконцептуального) и концептуального (*викальпа*) восприятий.

10. sa naisagrilikalpe svairacāriṇi
yathābhimatasamsthānābhāsanādbuddhigocare

Спонтанная манифестация имеет место также в сфере независимо функционирующей викальпа, когда в поле деятельности интеллекта (буддхи) проявляются благодаря волею (желанию) определенные формы (образы).

В концептуальном мышлении (*викальпа*) можно выделить две разновидности. Первая находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия, и к ней можно отнести память (*smṛti*), определение (установление) (*adhyavasāya*) и гипотезу (*utprekṣaṇa*). Вторая – так называемая независимая *викальпа* – действует автономно и характеризуется спонтанностью. К ней можно отнести фантазию (*manogāya*) и воображение (*saṃkalpa*). Следует заметить, что обе разновидности *викальпа* в своем функционировании опираются на материал, доставленный в прошлом органами чувств. Но первый вид *викальпа* привязан как к спецификации своих объектов пространственно-временными характеристиками¹³⁰, так и уже к заданной в прошлом конфигурации системы *абхаса*, образующих воспринятый объект¹³¹.

Второй же вид *викальпа* 1) свободен от пространственно-временных спецификаций; 2) может свободно конструировать новые конфигурации *абхаса*, при этом используя как материал для конструирования те или иные в прошлом воспринятые и хранящиеся в памяти *абхаса*. Так, например, мы можем придумать образ кролика с рогами и т.п., то есть нечто, что никогда в прошлом не видели.

11. ata eva yathābhīṣṭasamullekhāvabhāsanāt
jñānakriye sphuṭe eva siddhe sarvasya jīvataḥ

Так как все существа способны по своему желанию проявлять [в уме] те или иные ментальные образы, можно считать ясно доказанным, что они обладают силами знания и действия.

Утпаладева здесь тот факт, что люди обладают автономным *викальпа*, рассматривает как важное свидетельство их божественной природы. Действительно, человеческие существа обладают способностью спонтанно проявлять в своем уме ментальные образы, которые никогда ранее не воспринимали, что есть нечто иное, как проявление на относительном уровне *джняна-шакти*. Но они также обладают способностью своей фантазии превратить в реальность, то есть на основании тех образов, которые ранее пребывали лишь в их уме, создать совершенно новые вещи. Так, в принципе, опираясь на современную науку, можно посредством генной инженерии вывести рогатых кроликов и т.п., и это есть нечто иное, как проявление на относительном уровне *крийя-шакти*. Таким образом, люди обладают как силой знания (*джняна-шакти*), так и силой действия (*крийя-шакти*), откуда следует, что каждый человек по своей истинной сути – *Шива*.

Глава 7

Абсолютное Сознание как основа единства сущего

1. yā caiṣā pratibhā tattatpadārthakramarūṣitā
akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ

И это сияющее постижение, окрашенное последовательностью выраженных в словах объектов, в действительности является познающим субъектом, обладающим сознанием, которое лишено последовательности и ограничений. Это – Махешвара.

Абсолютное Сознание, самоограничивая себя посредством силы *майи*, принимает форму множества познающих субъектов и познаваемых объектов. При этом, будучи имманентным многообразию проявленной Вселенной, оно одновременно остается и трансцендентным по отношению к манифестации, никак не затрагиваясь ею и сохраняя свое абсолютное единство. И это единство Абсолютного Сознания, проникая и охватывая ограниченные и подчиненные последовательности когниции воплощенных существ (*джив*), само лишено последовательности и ограничений. Все познаваемое покоится в недвижимом свете Абсолютного Сознания в своей истинной природе, которая есть «Я-сознание» *Махешвары*.

2. tattadvibhinnasamvittimukhairekapramātari
pratitiṣṭhatsu bhāveṣu jñāteyamupapadyate

Отношение возможно, лишь когда многочисленные вещи (участвующие в отношении)

покоятся в единственном субъекте, и оно осуществляется посредством различных когнитивных актов.

Как мы помним, в кашмирском шиваизме выделяется три базовых принципа: *Шива*, *Шакти* и *Нара*. Именно *Нара* представляет собой все многообразие познаваемых вещей, и сам по себе этот принцип есть чистая множественность изолированных друг от друга атомарных сущностей. То, что связывает их друг с другом, есть *Шакти* (единство во множестве), которая в своей связующей деятельности опирается на чистое единство *Шивы*. В целом же эти три принципа образуют компоненты единого цикла самоосознавания, выражаемое мантрой «ахам-маха». В ходе первой половины цикла – ахам – мы имеем развертку единства (*Шива*) во множество (*Нара*). Во второй половине цикла множество (*Нара*) посредством *Шакти* обращается к единству (*Шива*), и *Шива* познает Вселенную как свой образ, в котором он как в зеркале видит самого себя и тем самым осознает себя. И именно в ходе этого процесса рефлексивного осознания формируется целостная структура манифестации: единство потенциальности *ануттара* отображается в систему связей между различными компонентами проявленной реальности.

На микрокосмическом уровне мы имеем тот же самый цикл рефлексивного осознания, начинающегося с первичного движения нераздельного сознания, лишённого всех мыслительных конструкций (*nirvikalpa*). Отражаясь в зеркале двойственности, этот импульс дробится на множество частей, представляющих собой различные аспекты единого познаваемого, разделённые в пространстве и во времени. Они пребывают как бы во тьме, так как для ограниченного познающего (*джива*) чувствен-

но-познаваемое представляется как находящееся вне его сознания. Посредством различных когнитивных актов, осуществляемых внутренним инструментарием (*антах-карана*), познаваемые объекты переводятся из внешнего во внутренний план, благодаря чему они освещаются светом сознания и осознаются познающим субъектом, поглощаясь в «Я-сознании». На двойственном, концептуальном уровне пребывание познаваемого в покое единства «Я-сознания» выражается в системе связей между различными аспектами познаваемого, то есть в целостной структуре манифестации.

3. deśakālakramajuṣāmarthānāṃ svasamāpinām sākṛdābhāsasādhyo 'sāvanyathā kaḥ samanvayaḥ

Связь между самозамкнутыми, обладающими пространственно-временной последовательностью объектами устанавливается в силу синхронности (одновременности) их проявлений (в сознании). Как иначе вообще возможна связь?

Вещи сами по себе являются самоограниченными, отделенными друг от друга, в силу чего на чисто объективном уровне связь между вещами установлена быть не может. Для того, чтобы между ними была установлена связь, необходимо, чтобы самозамкнутые объекты проникались и охватывались некой единой сущностью. В качестве таковой в кашмирском шиваизме выступает сознание.

Объекты в мире становления характеризуются временной последовательностью, когда проявление «А» в один момент времени служит причиной для проявления «В» в другой момент времени. Но чтобы установить наличие причинно-следственной связи между проявления-

ми «А» и «В», необходимо, чтобы они были одновременно манифестированы в свете сознания. Ведь связь можно установить лишь между теми сущностями, которые одновременно осознаются; если осознается лишь одна, а другая – нет, то о какой связи может идти речь? Возможность же одновременного осознания разнесенных во времени проявлений предполагает наличие постоянного познающего субъекта, пребывающего вне времени и в силу этого способного осознавать нераздельность, целостность, связность погруженной во время манифестации.

4. pratyakṣānupalambhānām tattadbhinnāṃśapātinām kāryakaraṇatāsiddhihetutaikapramāṭṛjā

Основание установления причинно-следственных отношений, исходя из восприятий и не-восприятий тех или иных возникающих отдельных частей, состоит в пребывании последних в единичном познающем субъекте.

Допустим, мы хотим установить, что огонь является причиной дыма. Для этого следует выявить следующие моменты: 1) Там, где есть дым, всегда имеется огонь. Например, в домашней печи. 2) Там, где огонь быть не может, нет и дыма. Например, в озере. 3) Там, где есть огонь, вовсе не обязательно, чтобы был дым. Например, в раскаленном железе. То есть необходимо одновременное осознание целой совокупности восприятий и не-восприятий огня и дыма, что с необходимостью предполагает их пребывание в единичном познающем субъекте.

5. smṛtau yaiva svasaṃvittiḥ pramāṇaṃ svātmasaṃbhave

pūrvānubhavasadbhāve sādhanam saiva nāparam

То самоосознавание, которое по отношению к памяти является доказательством самого ее существования, именно оно, и ничто другое, устанавливает наличие прошлого восприятия.

Выше уже было показано, что для установления связи между настоящим и прошлым восприятиями необходимо введение представления о едином познающем субъекте. Но оппоненты (буддисты) могут заявить, что для установления наличия прошлого восприятия и его связи с настоящим достаточно введения представления о памяти, рождаемой из отпечатков прежнего восприятия. Именно наличие отпечатков, хранящихся в *алайя-виджняне*, достаточно для осуществления связи прошлого и настоящего познаний.

На это шиваиты могут ответить, что так как одно познание в принципе не может выступать объектом другого познания, то отсюда следует, что прошлое познание не может выступать объектом настоящего познания. А это означает, что в рамках теории мгновенности сознания в ходе процесса воспоминания познание предшествующего восприятия невозможно. Поэтому из того факта, что память происходит от латентных отпечатков, оставленных предшествующим восприятием, следует лишь то, что она обладает свойством подобия с предшествующим восприятием, но не его прямым познанием. То есть отпечатки не могут играть роль непрерывной связи между прошлым и настоящим познаниями. Лишь самоосознавание, которое не ограничено пределами моментов, может выступать основанием как функционирования памяти, так и установления наличия прошлого восприятия. Лишь оно одно способно связывать ограни-

ченные моментами когниции, единовременно осознавать их и устанавливать причинно-следственные отношения. И это самоосознание, выходящее за пределы ограничений времени и пространства, есть ничто иное как постоянный познающий субъект, «Я-сознание», в котором покоится все познаваемое.

6. bādhyabādhakabhāvo 'pi svātmaniṣṭhāvirodhinām
jñānānāmudiyādekapramātrpariniṣṭhiteḥ

Отношения «исключаемого-исключающего» между когнициями, которые ограничены собою и поэтому не противоположны друг другу (букв. – не противники), могут возникать лишь на основе пребывания этих когниций в пределах одного познающего субъекта.

В повседневной жизни часто возникают ситуации, когда одно познание исключает другое. Например, мы видим веревку и принимаем ее за змею. Но затем, рассмотревшись, понимаем, что это не змея, а просто веревка. Таким образом, познание веревки исключает познание змеи.

Но каждое познание (pramāṇa) направлено на единичное проявление (ābhāsa) и в этом смысле является самоцентрированным, самозамкнутым. Поэтому отдельные когниции сами по себе не могут быть противоположны друг другу. Тогда же возникает вопрос: как одно познание может исключать (опровергать) другое? Утпаладева отвечает: отношения «исключаемого-исключающего» между отдельными когнициями могут возникать в силу их пребывания в пределах одного познающего субъекта, который их объемлет, проникает и поэтому может сопоставлять друг с другом.

7. viviktabhūtalajñāṇaṃ ghaṭābhāvamatiriyathā
tathā cecchuktikājñāṇaṃ rūpyajñāṇāpramātvavit

Подобно тому, как познание пустой поверхности земли влечет за собой представление об отсутствии [на ней] кувшина, также и познание раковины (букв.: матери-жемчужины) влечет за собой понимание недостоверности познания серебра.

Выше отмечалось, что одна когниция сама по себе не может исключать (отрицать) другую когницию, нуждаясь для этого в познающем субъекте. Но оппонент приводит контрпример: познавая пустую поверхность, мы автоматически познаем отсутствие на ней кувшина. То есть один когнитивный акт – познание, что поверхность пуста – исключает другую когницию – познание, что на поверхности находится кувшин. Или же, например, познание, что перед нами находится раковина серебристого цвета, автоматически исключает прошлое познание серебра, так как раковина отлична от серебра.

8. naivam śuddhasthalajñānāt sidhyet tasyāghaṭātmatā
na tūpalabdhivyogasyāpyatrābhāvo ghaṭātmanah

Это не верно. Познание пустой поверхности может установить лишь то, что эта поверхность не является кувшином, но отнюдь не отсутствие на ней доступного восприятию кувшина.

Ответ Утпаладевы основывается на различении двух видов отсутствия (abhāva): взаимное отсутствие (anyonyābhāva) и относительное отсутствие (saṃsargābhāva). Взаимное отсутствие фиксирует отрицание тождества двух вещей, например: «ваза – это не ткань». От-

носительное отсутствие говорит об отсутствии (abhāva) контакта (saṃsarga) одного объекта с другим, например, «на земле нет горшка».

Так вот, познавая пустую поверхность, мы познаем всего лишь взаимное отсутствие этой поверхности и кувшина, то есть мы познаем, что эта поверхность не является кувшином. Но мы не можем из познания одной лишь пустой поверхности получить познание относительного отсутствия (saṃsargābhāva) этой поверхности и кувшина, то есть мы не можем познать, что «на этой поверхности нет кувшина».

9. viviktaṃ bhūtaṃ śaśvadbhāvanāṃ svātmaniṣṭhiteḥ
tatkathaṃ jātu tajjñānaṃ bhinnasyābhāvasāadhanam

Так как вещи являются фиксированными (установленными) в пределах самих себя, то поверхность всегда является отделенной от всего остального сущностью. Как же тогда возможно из познания поверхности установить отсутствие чего-либо отличного от нее?

Так как поверхность является самозамкнутой, отделенной от всего остального сущностью, то, познавая пустую поверхность, мы можем познать лишь ее саму, и ничего, кроме нее, мы познать и установить не можем.

10. kiṃtvālokacayo 'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ
tatrāsti sādhayettasya svajñānamaghaṭātmatām

Однако, там [на поверхности] имеются многочисленные лучи света [для зрячего], или же тактильные ощущения теплоты, нежности и т.п. для слепого. Познание этого может установить, что это не-кувшин.

Подвергнув критике взгляды оппонентов, Утпаладева теперь излагает свою позицию. Если бы кувшин стоял на поверхности, то он пребывал бы не в самой поверхности, а в окружающем ее пространстве. Поэтому требуется выяснить, есть ли в окружающем поверхность пространстве этот кувшин или же нет. Что же мы имеем? Мы посредством зрительного восприятия видим в этом пространстве лучи света, посредством тактильного – теплоту, дуновение ветра и т.п. приятные ощущения. Но все познаваемые таким образом объекты отличны от кувшина, а именно: напрямую воспринимаемые лучи света отличны от видимой формы кувшина, а тактильные ощущения от соприкосновения с воздухом отличны от его осязаемой формы. На основании этого мы приходим к выводу, что в пространстве, примыкающем к поверхности, кувшина нет, что фактически означает, что на рассматриваемой нами поверхности кувшин отсутствует.

Существенным моментом здесь является то, что для выяснения отсутствия кувшина на поверхности оказывается недостаточным одного познания самой поверхности, но требуется еще познание объектов, пребывающих в окружающем поверхность пространстве.

11. piśācaḥ syādanāloko 'pyālokābhyantare yathā
adṛśyo bhūtalasyāntaraniṣedhyaḥ sa sarvathā

Дух (piśācaḥ) отличен от света, но так как он является невидимым, то может находиться внутри света (то есть в освещенной области пространства). Он также может находиться и на поверхности. Таким образом, во всех отношениях его наличие нельзя отрицать.

Здесь Утпаладева уточняет свою позицию относительно возможности на основе тех или иных восприятий делать вывод об отсутствии объекта в некоем месте. А именно, чтобы на основании определенного вида восприятия, например, зрительного, можно было установить отсутствие объекта, необходимо, чтобы в случае пребывания этого объекта в данном месте он с необходимостью был бы воспринят зрительным восприятием. Если же этот объект по своей природе невидим, то из факта его не-восприятия вовсе не следует, что он отсутствует. В качестве примера приводится дух (piśācaḥ), который может находиться в освещенной области пространства, но при этом оставаться невидимым. Поэтому из того факта, что мы в освещенном месте не видим некоего духа, вовсе не следует, что его там в действительности нет.

12. evaṃ rūpyavidābhāvarūpā śuktimatirbhavet
na tvādyarajatajñapteḥ syādapramāṇyavedikā

Так, познание раковины может проявиться как не-существование познания серебра [в этот же момент времени], но не может установить недостоверность прошлого познания серебра.

Как уже отмечалось выше, из того, что в освещенном месте мы не видим духа (piśācaḥ), вовсе не следует, что его там нет. Мы видим свет, который отличен от духа (есть не-дух), но не можем сказать, что дух в этом месте отсутствует. Так же и в данной ситуации: мы видим в некоем месте раковину, которая отлична от серебра, но не можем сказать, что в прошлом в этом же месте серебро отсутствовало. Ведь прошлое серебро, подобно духу, увидеть невозможно.

Познание раковины само по себе проявляется как не-существование познания серебра; но через прямое познание раковины, которое имеет место в настоящий момент, не может быть установлена недоπισверность прямого познания серебра, которое произошло в прошлом.

13. dharmyasiddherapi bhaved bādhā naivānumānataḥ svasaṃvedanasiddhā tu yuktā saikapramātrjā

Из-за неустановления носителя качества недоπισверность познания не может быть установлена даже посредством умозаключения. Но недоπισверность, установленная на основе самоосознавания, может считаться доказанной, как происходящая из единого субъекта познания.

Здесь Утпаладева отмечает, что опровержение допсверности прошлого познания не может быть сделано даже с помощью умозаключения (*анумана*), так как имеет место логическая ошибка, называемая *dharmyasiddhi* (а также она называется еще *āśrayasiddhi*, или *pakṣasiddhi*). Эта ошибка является частным случаем логической ошибки неустановленного основания (*asiddha*), которую Дхармакирти определяет следующим образом: «Если первое из свойств логического основания¹³², его связь с субъектом заключения, ложно или сомнительно, то получается кажущееся логическое основание, которое мы называем ложным основанием»¹³³. Что же касается *dharmyasiddhi*, то ложность связи основания (*hetu*) с субъектом здесь следует из неустановленности последнего. Для пояснения приведем в качестве примера следующее умозакключение: «небесный лотос благоухает по

причине лотосовости, как и лотос озерный»¹³⁴. Здесь связь основания (лотосовость) с субъектом (небесный лотос) является ложной, так как такой субъект не существует, в силу чего не может быть установлен.

Возвращаясь к рассматриваемому в кариках примеру с серебром и раковиной, мы можем его сформулировать в виде следующего умозаключения: «прошлое познание серебра ложно, потому что в настоящем имеем познание раковины». Здесь субъект – «прошлое познание серебра», а основание (hetu) – «познание раковины в настоящем». Но так как в рамках буддийской теории мгновенности прошлое познание серебра в настоящий момент не существует, то в силу этого связь основания с субъектом является ложной из-за неустановленности последнего, то есть мы имеем логическую ошибку *dhar-myasiddhi*.

Чтобы иметь возможность судить о прошлых познаниях, сопоставляя их с настоящим, требуется наличие связующего начала. Как уже отмечалось в прошлом, роль такового играет самоосознавание, опирающееся на единый постоянный познающий субъект. В этом случае как прошлое, так и настоящее познания одновременно манифестированы в самоосознавании познающего субъекта, в результате чего логическая ошибка *dharma-siddhi* устраняется.

14.itthamatyarthabhinnārthābhāsakhacite vibhau
samalo vimalo vāpi vyavahāro ‘nubhūyate

*Таким образом, вся обычная мирская активность, как чистая, так и нечистая*¹³⁵, *пребывает в сиянии [Махешвары], в котором проявляются многочисленные отличные друг от друга объективные сущности.*

В седьмой главе Утпаладева показал, что все отношения между дифференцированными объективными сущностями существуют лишь благодаря своему пребыванию в «Я-сознании» *Махешвары*. Теперь же он дополнительно подчеркивает, что вся наша обычная человеческая деятельность, чистая и нечистая, пребывает в свете сознания *Махешвары* и в действительности есть ничто иное, как проявление его божественных сил.

Глава 8

О природе Махешвары

1. *tātkālikākṣasāmakṣyasāpekṣāḥ kevalaṃ kvacit ābhāsā anyathānyatra tvandhāndhatamasādiṣu*

Однако, иногда имеют место проявления, зависящие от наличия в тот же самый момент видимых объектов перед глазами зрячего человека. Иначе же дело обстоит в случае слепого человека, или же в случае зрячего, но находящегося в темноте.

2. *viśeṣo 'rthāvabhāsasya sattāyāṃ na punaḥ kvacit vikalpeṣu bhavetbhāvibhavadbhūtārthagāmiṣu*

Но различие никогда не может иметь место в самом бытии манифестации объекта в ментальных конструкциях относительно прошлых, настоящих и будущих объектов.

Имеются различные формы осуществления манифестации в зависимости от сопутствующих условий. В случае зрительного восприятия проявления (*ābhāsa*) за-

висят от наличия объектов перед глазами зрячего человека в тот же самый момент времени. Если человек слеп или же пребывает в темноте, то предстоящие перед ним в настоящий момент времени объекты уже не способны инициировать соответствующие им проявления в сознании, и он может их лишь вспоминать на основе впечатлений прошлых прямых восприятий. Также могут иметь место различия в степени ясности, яркости и т.п. проявлений.

Но все эти различия в характере нашего восприятия проявлений никак не затрагивают саму их сущность (*sattā*). Так, например, *ābhāsa* синего цвета всегда остается одной и той же, неизменно пребывая внутри сферы сознания, и лишь ее отражения в волнах внешних и внутренних модификаций сознания могут казаться отличными друг от друга. Это подобно тому, как одна и та же луна может иметь множество отличных друг от друга отражений в волнах океана. Но все эти различия существуют лишь на поверхности сознания. Когда же мы погружаемся вглубь, они исчезают. Так, уже на уровне концептуального ума в тех или иных ментальных конструкциях (*vikalpa*) мы имеем одну и ту же *ābhāsa* синего цвета, независимо от того, вспоминаем ли синий цвет в тех или иных картинках прошлых восприятий, или напрямую видим его в настоящий момент времени, или же просто его воображаем. Когда же мы достигаем предельного погружения в глубины субъективности, то все многообразие *ābhāsa* – «голубое», «кувшин» и т.п. – поглощается в изначальном единстве «Я-сознания».

3. *sukhādiṣu ca saukhyādihetuṣvapi ca vastuṣu avabhāsasya sadbhāve 'pyatītatvāttathāsthitiḥ*

Даже если наслаждение и т.п., и его причины и т.п., являются реальными сущностями

и их манифестация действительно существует, тем не менее из-за того, что они уже являются прошедшими (т.е. имели место в прошлом), дальнейшее существование такого (т.е. той ситуации, когда прежние внешние причины вызывали наслаждение) не имеет места.

4. gāḍhamullikhyamāne tu vikalpena sukhādike
tathā sthitistathaiva syātsphuṭamasyopalakṣaṇāt

Если наслаждение и т.п. с большой интенсивностью вызваны посредством ментального конструирования (vikalpena), то может возникнуть то же самое состояние, так как его (т.е. наслаждения) восприятие является совершенно ясным.

Допустим, в прошлом мы имеем ситуацию, когда некие внешние факторы стали причиной переживания наслаждения. В дальнейшем, хотя проявления как наслаждения, так и их внешних обстоятельств продолжают существовать в памяти, тем не менее эти прошлые внешние факторы уже не могут вызвать в настоящем реального ясного переживания наслаждения. Это связано с тем, что память относится к той разновидности *викальпа*, которая находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия. Прошлого прямого восприятия в настоящий момент уже не существует, и поэтому мы не можем посредством памяти воспроизвести прежнюю ситуацию.

Но если воспользоваться автономным *викальпа*, к которому относятся фантазия (*manoḡāḷya*) и воображение (*saṃkalpa*), то посредством интенсивного йогического сосредоточения мы можем вызвать совершенно ясное, яркое переживание наслаждения, практически

неотличимое от имевшего место в прошлом. Это связано с тем, что автономное *викальпа* не находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия, т.е. от внешних условий, и представляет собой спонтанную творческую активность сознания, относительно которой Утпаладева в конце 6-й главы сказал: *«Так как все существа способны по своему желанию проявлять [в уме] те или иные ментальные образы, можно считать ясно доказанным, что они обладают силами знания и действия»*. Таким образом, лишь опираясь на силы своего внутреннего «Я», мы можем, подобно *Махешваре*, независимо от каких-либо внешних факторов инициировать те или иные переживания и т.п.

5. bhāvābhāvāvābhāsānām bāhyatopādhirīṣyate nātmā sattā tatasteṣāmāntarāṇām satām sadā

Внешний способ существования следует рассматривать лишь как вспомогательное условие, но не саму сущность манифестаций бытия и небытия. Поэтому постоянно пребывающим является лишь их внутреннее бытие.

Все существует постольку, поскольку пребывает в «Я-сознании» *Махешвары*. Выявление внешнего, объективного аспекта существования осуществляется посредством *майя-шакти*, и он рассматривается лишь как вспомогательное условие (*upādhi*), накладываемое на реальность в целях осуществления божественной игры.

6. āntaratvātpramātaikye naiṣām bhedanibandhanā ārthakriyāpi bāhyatve sā bhinnābhāsabhedataḥ

Но в силу того, что эти манифестации являются внутренними и едины с познающим

субъектом, они не обладают причинной эффективностью, которая опирается на различие (дифференцированность). Когда же имеет место внешний способ существования, причинная эффективность различается в зависимости от дифференциации манифестаций.

В предыдущей карике отмечалось, что изначальное, истинное существование манифестаций характеризуется их пребыванием в «Я-сознании» *Махешвары*. Но, находясь в единстве с познающим субъектом, эти манифестации не способны производить те или иные следствия, то есть они не обладают причинной эффективностью (*arthakriyā*)¹³⁶. Ведь в этом состоянии изначального единства нет никакой объективности, и поэтому произвести что-либо, хоть сколько-нибудь отличное от субъекта, невозможно в принципе. Чтобы создать объект, противостоящий субъекту, требуется выйти из состояния единства. Поэтому причинная эффективность предполагает наличие дифференцированности, разделения на субъект и объект, внутреннее и внешнее и т.п. В дальнейшем, когда уже внешний способ существования имеет место, причинная эффективность различна для разных вещей, находясь в зависимости от вида составляющих их отдельных манифестаций (*ābhāsa*) – «синее», «круглое», «горячее» и т.п., от того, какая из них имеет доминирующий характер и т.п.

7. citmayatve 'vabhāsānāmantareva sthitiḥ sadā
māyayā bhāsamānānāṃ bāhyatvādbahirapyasau

Как имеющие природу составленности из сознания, проявления постоянно пребывают внутри. Но в силу того, что посредством майи их существование становится внешним [по от-

ношению к сознанию], они пребывают вовне [по отношению к познающему субъекту].

Истинная собственная природа манифестаций — это сознание, и в силу этого они постоянно пребывают внутри света сознания. Но благодаря действию *майи*, которая накладывает ограничения на сознание живых существ, проявления воспринимаются как нечто, пребывающее вовне и противостоящее ограниченному познающему субъекту. В наиболее явном виде это происходит в случае прямого восприятия, когда чувственно-воспринимаемые объекты со всей очевидностью видятся как внешние по отношению к сознанию.

8. *vikalpe yo 'yamullekhaḥ so 'pi bāhyaḥ pṛthakprathaḥ
pramātraikātmyamāntaryam tato bhedo hi bāhyatā*

Ментальный образ (репрезентация) познаваемого объекта, который относится к сфере ментального конструирования (vikalpa), также является внешним, поскольку представлен в форме отделенности (обособления). Внутренняя природа ментальной репрезентации едина с познающим субъектом, тогда как внешний аспект ее бытия — отделен от него.

Выше уже отмечалось, что ментальное конструирование (*vikalpa*) по самой своей природе предполагает обособление своих конструкторов как друг от друга, так и от познающего субъекта. В силу этого все сущности, которые относятся к сфере ментального конструирования — ментальные репрезентации познаваемых объектов типа кувшина, фантазии, воспоминания и т.п. — по своей сути также являются внешними, как и объекты прямого восприятия.

В предыдущей карике говорилось, что все проявления имеют два аспекта – внутренний и внешний. Первый связан с их истинным бытием, второй – с действием силы *майи*. Что касается ментального конструирования, то в своем высшем, внутреннем аспекте оно есть ничто иное как рефлексивное осознания «Я» (*ahaṃvimarśa*), в своем же низшем, внешнем аспекте оно есть рефлексивное осознание «это» (*idamvimarśa*).

9. ullekhasya sukhādeśca prakāśo bahirātmanā
icchāto bharturadhyakṣarūpo 'kṣyādi bhuvāṃ yathā

Так же, как на плане видимого глазами и т.п., где проявления даны в форме чувственно-воспринимаемого, благодаря воле Махешвары проявления ментальных образов, наслаждения и т.п. манифестированы как внешние по отношению к познающему субъекту.

Здесь фактически утверждается, что именно *Махешвара* является конечной и истинной причиной всех видов манифестаций. Важно отметить, что это касается не только тех случаев, когда познаваемый объект с самого начала дан как внешний и эта его данность не зависит от нашей личной воли, но и тех, когда проявления кажутся внутренними и зависимыми от наших желаний (фантазии, воспоминания и т.п.). Для прояснения ситуации можно привести пример мастера, изготавливающего горшки. На первый взгляд представляется, что именно его личная творческая активность является причиной возникновения горшков. Но если вспомнить, что индивидуальная творческая активность есть просто один из частных модусов творческой активности (*крийя-шакти*) *Махешвары*, то становится ясным, что конечной причиной горшков является именно *Махешвара*, а не горшочник.

10. tadaikyena vinā na syātsamvidāṃ lokapaddhatīḥ
prakāśaikyāttadekatvaṃ mātaikaḥ sa iti sthitam

Итак, обычная мирская активность невозможна без единения (унификации) когниций. Единство же познаний опирается на единство света сознания, которое по своей сути есть единый познающий субъект. Это установлено.

Здесь Утпаладева, завершая посвященный познанию раздел своего трактата, вновь возвращается к одному из базовых положений излагаемой им доктрины: вся наша практическая деятельность базируется на унификации различных когниций, которые сами по себе отдельны друг от друга, и это их единение осуществляется посредством единства света сознания (*пракаша*). Последнее же по сути своей есть не что иное, как единый познающий субъект, Высшая Самость.

11. sa eva vimṛśattvena niyatena maheśvaraḥ
vimarśa eva devasya śuddhe jñānakriye yataḥ

Он (познающий субъект), в силу обладания неизменным (единообразным) рефлексивным осознанием, есть Махешвара. Это божественное рефлексивное осознание представляют собой чистые знание и действие.

Природой Махешвары является чистое сознание, представляющее собой единство *пракаши* и *вимарши*. Последние в ходе манифестации проявляются как чистые, ничем неограниченные божественные знание (*джняна*) и действие (*крийя*) соответственно. Таким образом, *Махешвара* характеризуется всеведением и всемогуществом.

Примечания

¹ См. книгу А. Орлов «Читтаматра: миф и реальность».

² О буддийской точке зрения на эту полемику см.: Б.Д. Дандарон. «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма». в кн. Тибетский буддизм: теория и практика. — Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. Стр. 6-7.

³ Букв. «семья», «род». Мистическая категория, чаще всего встречаемая в литературе тантр, особенно в тантрах шактизма. Под этим термином чаще всего подразумевается вся полнота существующей реальности, относящейся к категориям Шивы-Шакти. Когда о Шиве говорится, как о чистом трансцендентном Принципе, он именуется А-кула (не-Кула).

⁴ В оригинале:

eka evāgamastasmāttatra laukikaśāstrataḥ //
prabhṛtyāvaiśnavādbauddhācchaivātsarvam hi niṣṭhitam // 30
tasya yattat paraṃ prāpyaṃ dhāma tat trikaśabditaṃ /
sarvāvibhedānucchedāt tadeva kulamucyate // 31
yathordhvādharatābhākṣu dehāṅgeṣu vibhediṣu /
ekaṃ prānitamevaṃ syāt trikaṃ sarveṣu śāstrataḥ // 32

Цит. по переводу А. Щербакова. Данный пассаж не следует сводить к конфессиональному самовосхвалению, поскольку термин «Трика» часто используется мыслителями КШ не только в качестве самоназвания собственного учения, но и как обозначения космо-тео-андрической структуры высшей онтологической реальности: Высшее Божество (Шива), Живой одухотворенный Космос (Шакти) и Человек (Джива или Нара).

⁵ Dyczkowski, Mark S. G. The Canon of the śaivāgama and the kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition. Albany: State University of New York, 1987.

⁶ Перевод мой. (О.Е.)

⁷ Термин, предложенный С.В. Пахомовым. См.: Пахомов С.В. Индуистская тантрическая философия. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург. 2001.

⁸ В оригинале: *matta evoditamidaṃ mayyeva pratibimbitaṃ / madabhinnamidaṃ ceti tridhopāyaḥ sa śambhavaḥ* // The Tantraloka of Abhinava Gupta. KSTS. № 28. Vol.2. P. 253.

⁹ Главным образом, это односложные биджа мантры, а также великая Хамса мантра, «мантра дыхания», и ее «перевернутая» форма – местоимение «Я» (aham).

¹⁰ В оригинале: *cicchakteḥ svasvabhāvo yaḥ sa mantrāḥ parigīyate* KSTS№ IV-V Siva sutra varttika by Bhaskara, ed Jagadish Chandra Chatterji B.A. Vidyavaridhi. Shri Nagara 1916. P.31.

¹¹ Цит по: Хатха-йога прадипика с комм. Свами Сатьянанда Сарасвати. Пер. А.Липатов. М: Изд-во К. Кравчука, Изд-во «Саттва» 2003. Стр.556.

¹² *nyayakośa*; or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. By Mahamahopadhyaya Bhimacarya Jhalakikar. Revised and re-edited by Mahamahopadhyaya Vasudev Shastri Abhyankar. (Bombay Sanskrit & Prakrit Series. 49.) The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. 1928. P.501.

¹³ *atītavasthāvaccchinnavastugrahaṇaṃ* «восприятие предмета, обнаруживаемого словно воспринимавшимся прежде». Ibid.

¹⁴ Apte V. Sh. Revised and enlarged edition of Prin. V. S. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary. – Poona: Prasad Prakashan, 1957. P.117.

¹⁵ «Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха») в книге: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. Стр. 489.

¹⁶ Цит. по: Введение в Мадхьямику. Пер. с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий и указатели Донца А.М. – СПб.: Евразия, 2004. Стр.368.

¹⁷ В оригинале: *tadbūmikāḥ sarvadarśana sthitayaḥ*. The Pratyabhijña Hridaya: being a summary of the doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir, by Kshemaraja ; edited by Jagadisha Chandra Chatterji. Srinagar, Kashmir Archaeological and Research Department, 1911. P.16.

¹⁸ Термин *ахника* означает некую работу, выполняемую в течение одного дня. В контексте традиционного школьного обуче-

ния этим термином обозначалось определенное количество отрывков из священных текстов, который ученик должен усвоить и выучить наизусть в течение дня.

¹⁹ Подробнее, см. исследовательскую работу Rajmani Tigunait. *The Concept of Shakti in Lakshmidhara's commentary on the Saundaryalahari in relation to Abhinavagupta's Tantraloka*. Dissertation in Asian and Middle Eastern Studies Submitted to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. 1997.

²⁰ В оригинале:

enameva mahārthaṃ yuddhārambhe pāṇḍuputrasya
ṣoḍaśasahasra śāktir deva upadiśati sma nādhavaḥ

KSTS №XI. The Mahārtha-manjari of Maheshvara Nanda, with commentary of the author. Edited with notes by Mahamahopadhyaya Pandit Mukunda Rama Shastri. Bombay. 1918. P.146.

²¹ См. Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

²² tasmāccabdārthacintāsu na sāvasthā na yā śivaḥ

bhoktaiva bhogyabhāvena sadā sarvatra samsthitaḥ

(цитируется по Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н. (готовится к изданию).

²³ Пять божественных действия – это: 1) манифестация (sṛṣṭi), 2) поддержание (sthiti), 3) поглощение (saṃhāra), 4) сокрытие (vilaya), 5) раскрытие (anugraha).

²⁴ Пашу буквально переводится как «связанный скот». Это зависимые души (дживы), связанные путами неведения.

²⁵ см. G.V.Tagare, *The Pratyabhijñā Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.

²⁶ Согласно Абхинавагупте, здесь слова kartari и jñātari указывают на всемогущество и всезнание, svātmani – на собственную неизменную природу *Махешвары*, а ādisiddhe – на самосветящийся характер его сущности и безграничность излучаемого им света.

²⁷ На этот аспект данного стиха указывает слово ajaḍātmā. Его можно понимать по-разному. Так, представляя его как ajaḍātmā, мы имеем «разумный», то есть речь идет о разумной, способной к мышлению личности. Но рассматривая данное

слово как *a-jāḍātma*, мы имеем отрицание «неодушевленного атмана», и в контексте общего смысла стиха этим выражается отрицание возможности утверждать или отрицать существование *Махешвары* со стороны последователей воззрения о «неодушевленном атмане».

²⁸ Так, например, учителя такого направления как *локаята* брались обучать своих учеников доказывать или опровергать любые мировоззренческие позиции. Как отмечает Шохин, в одном из текстов Палийского канона, так и названном «*Локаятика-сутта*», собрания *Самьютта-никаи*, *локаятик* характеризуется как диспутант, с одинаковым успехом обсуждающий взаимопротивоположные мировоззренческие тезисы, такие как: «Все существует» – «Ничего не существует», «Все единство» – «Все – множественность» и т.д. (Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. и комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001). В более поздний период их знамя было вновь поднято адептами *прасангики*, которые, сами не имея какого-либо воззрения, все свои софистические усилия направляли на то, чтобы опровергать воззрения других.

²⁹ Здесь следует заметить, что *пратьяхиша* включает в себя не только лишь чувственное восприятие, но и сверхчувственное. Высшей формой последнего является йогическое непосредственное восприятие.

³⁰ Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. И комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001.

³¹ В системе трика выделяется три вида йоги: *шамбхава-йога*, *шакта-йога*, *анава-йога*.

³² Так, в *Ньяя-бхашья* пишется: «Авторитет – тот, чьи добродетели очевидны и чье свидетельство мотивировано лишь желанием сообщить о предмете в соответствии с тем, как он его достоверно знает. Достижение – это непосредственное знание о предмете, авторитет – тот, кто располагает им».

³³ Цитируется по: Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры). Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскр., введ. и комментарии В.К.Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.

³⁷ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

³⁸ Как отмечает Абхинавагупта в *Паратришика-виварана*, «Всё во вселенной имеет форму *нара*, *Шакти* и *Шива*. Поэтому всё состоит из этой триады».

³⁹ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁴⁰ Три силы здесь – это *иччха*, *джняна* и *крийя*.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См. Ишварапратьябхиджнякарики, книга 4, 4:

Все существующие объекты – собственные телесные формы Владыки. По отношению к ним функционируют силы знания, действия и майи Владыки. Они же – саттва, раджас и тамас нашу (ограниченной, связанной путами души).

svāṅgarūpeṣu bhāveṣu pātyurjñānaṁ kriyā ca yā
māyātṛtīye te eva paśoḥ sattvaṁ rajas tamaḥ

⁴⁶ Здесь следует отличать *Майю-шакти* от *Майя-таттвы*. *Майя-шакти* первична по отношению к *Майя-таттве* и, в отличие от последней, действует также и в сфере чистых таттв, порождая многообразие сущего и т.п.

⁴⁷ См. Hookam S. K. The Buddha Within, Sri Satguru Publications, 1992.

⁴⁸ Под воображаемым (*parikalpita*) здесь понимается тот способ видения, согласно которому объект рассматривается как независимо существующий от субъекта и т.п.

⁴⁹ Более подробно см. Александр Орлов, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.

⁵⁰ Например, когда сознание глаза видит второй момент объекта, то появляется первый соответствующий данному объекту момент ментального сознания.

⁵¹ Так, атман не имеет частей, и в то же время пребывает в состоящем из множества частей теле. И т.д. и т.п.

⁵² *Алайя-виджняна* – это нейтральное (неопределенное) сознание, в котором хранятся семена всех явлений (*дхарм*) и созревают их плоды. Оно неопределенное в том смысле, что не является ни благом, ни неблагом.

⁵³ Об объекте прямого чувственного восприятия в рамках воззрения читтаматры можно говорить лишь условно, так как в этом учении не признается существование внешних и отличных от сознания объектов.

⁵⁴ Аспект сознания, связанный с проявлением в нем образа объекта, есть в некотором роде аналог шиваитской *пракаши*, а тот аспект, который осознает проявление – аналог *вимарши*.

⁵⁵ Синкретическая *Ньяя-Вайшешика* – это одна из школ (*даршан*) индуизма, сформировавшаяся в период борьбы ортодоксального брахманизма с буддизмом и характеризующаяся ярко выраженным онтологическим плюрализмом.

⁵⁶ «*Буддхи* есть знание, выступающее как причина всех словесных выражений. Оно двух видов: припоминание (*smṛti*) и опыт. Припоминание есть знание, порожденное только формирующим фактором (*самскара*)». Цит. по Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

⁵⁷ Цит. по: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

⁵⁸ Полагается, что собственно проявленному телесному действию предшествует ментальный импульс, или побуждение (*cetanā*).

⁵⁹ Васубандху, Абхидхармакоша, Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург 2000.

⁶⁰ Тот вариант *саткаръявады*, который разрабатывался *санкхьяиками*, принято называть *паринамавадой*. Другой вариант данного воззрения на причинность – *вивартаваду* – мы имеем в *адвайта-веданте*. В ней считается, что возникновение мира (т.е. следствия) есть лишь иллюзорная модификация *Брахма-*

на (причины). То есть при переходе к следствию никакой реальной трансформации причины – Брахмана – не происходит. Он остается неизменным. Относительный мир – это всего лишь иллюзорное видение Брахмана, подобно тому, как в темноте палку можно принять за змею.

⁶¹ Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.

⁶² Действие обнаруживается в таких четырех субстанциях как земля, вода, огонь и воздух, а также в *манасе*. Именно связь действия с *манасом* и имеет наибольшее отношение к обсуждаемой здесь проблеме существования деятеля как носителя действия.

⁶³ Цит. по Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

⁶⁴ Но все это касается лишь *самвритти-читтаматры*. В *парамартха-читтаматре* ситуация другая, там субъект – паринишпанна, трансцендентная времени.

⁶⁵ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьясабхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П.Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

⁶⁶ Это так хотя бы потому, что концептуальное познание объекта возникает в следующий момент после его прямого восприятия, то есть тогда, когда познаваемый объект уже больше не существует.

⁶⁷ Как уже отмечалось выше, здесь идет речь лишь о *самвритти-читтаматре*, но не о *парамартха-читтаматре*.

⁶⁸ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁶⁹ Более подробно этот вопрос обсуждается в 3-й главе второй книги («Действие») *Ишваранпратьябхиджнякарики*.

⁷⁰ В кашмирском шиваизме различаются четыре уровня речи: высшая (*para*), видящая (*paśyanti*), средняя (*madhyamā*) и грубая (*vaikharī*). На уровне *паśьянти* мы имеем первоначальное нерасчлененное знание, когда не проводится разделение на слова и их референты. В буддизме ему соответствует *алайя-виджняна*.

⁷¹ Следует отметить, что диалектика взаимоотношения *пракаши* и *вимарши* такова, что в одном аспекте их взаимоотношений *пракаша* играет роль зеркала, а *вимарша* – объекта перед зеркалом, а в другом аспекте – наоборот. Более подробно этот момент будет обсуждаться в следующей главе.

⁷² В сфере относительного это уровень *паишьянти*. Интересно отметить, что в *парамартха-читтаматре* это соответствует *алайя-виджняне*, удостоверяемой светом *паринишпанны*.

⁷³ Абхинавагупта, «Ишварапратъябхиджнявимаршини», цит. по Б.Н. Пандит, «Основы кашмирского шиваизма», М., 2004.

⁷⁴ См. The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.

⁷⁵ Конечно, Абсолютное Сознание есть *нирвикальна*, и поэтому его способность к различению качественно отлична от нашего обычного ума, который есть *савикальна*. Весьма часто западные переводчики переводят термин «*нирвикальна*» как неразличающее сознание, что на самом деле несколько неадекватно действительному смыслу этого слова. *Нирвикальна* всего лишь означает, что данный тип сознания лишен ментального конструирования (*викальна*), и не более того. В основе функционирования последнего лежит принцип исключения, когда, например, устанавливая понятие «кувшин», мы тем самым исключаем все то, что им не является. Поэтому различение здесь той или иной вещи неразрывно связано с отрицанием всего отличного от нее. Но это – всего лишь одна из разновидностей различения, которой *нирвикальна* действительно лишено, что вовсе не означает, что оно вообще лишено способности к различению. Ведь если бы это действительно было так, то Абсолютное Сознание не могло бы проявить наш мир, так как из того, что абсолютно лишено способности к различению, не может возникнуть то, что таковой обладает.

⁷⁶ *Читта* в рассматриваемом здесь контексте фактически по смыслу тождественна так называемому внутреннему органу (*антахкарана*) и включает в себя *буддхи*, *ахамкару* и *манас*.

⁷⁷ Цит. по Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

⁷⁸ *caitanya* – это еще один из санскритских терминов, обозначающих абсолютное Сознание.

⁷⁹ Абхинавагупта, Ишварапрагьябхиджнявимаршини, цит. по *Pratyabhijñāhṛdayam* by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

⁸⁰ Но тут может возникнуть следующий вопрос: как может объективное, относящаяся в рамках триады «*Шива-Шакти-Нара*» к уровню «*Нара*» и характеризующееся третьем лицом, изменить свой статус и начать характеризоваться первым лицом? Ответ на него можно найти в следующих словах Абхинавагупты: ««Всё является отображением всего». В соответствии с этим абсолютным принципом даже неодушевленные третьи лица (*parātmano jaḍā apī*), отбрасывая свою неодушевленность, могут получить право использовать второе и первое лицо (*śakti-śaivarūpabhājo bhavanti*); например, в [словосочетании] «слушайте, о горы» третье лицо рассматривается как второе; в «из всех гор я – Меру» третье лицо считается первым». Цит. по Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁸¹ См. Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁸² *tantrasāra*, цит. по Mark S.G.Dyaczkowski, *The Doctrine of Vibration*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁸³ Это слово имеет следующие значения: 1) исполненное дело; 2) (*bah*) достигший своей цели, удовлетворенный.

⁸⁴ Mark S.G.Dyaczkowski, *The Doctrine of Vibration*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁸⁵ Данный процесс, происходящий на метафизическом уровне, часто символически изображается в виде сексуального акта.

⁸⁶ Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шивасутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н. (готовится к изданию).

⁸⁷ *Чити* – это тоже самое, что *Чит* или *Чайтанья*, только с усиленными шактистскими коннотациями: активностью, осознаниями, способностью к проявлению и т.д.

⁸⁸ Andre Padoux, *Vāc*, *The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, State University of New York, 1990.

⁸⁹ Ишварапрагьябхиджнявимаршини, цит. по Andre Padoux,

Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.

⁹⁰ *Спхуратта* в большей степени, чем *спанда*, соотносится с сознанием, светом и т.п., то есть с тем, что условно можно в значительной степени отнести к смысловому пространству гносеологии. *Спанда* же преимущественно онтологична. Хотя, конечно, учитывая фактическое тождество онтологии и гносеологии в кашмирском шиваизме, данное отличие между *спандой* и *спхураттой* носит весьма условный характер и связано с историей использования этих терминов.

⁹¹ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁹² Там же.

⁹³ Spandanirṇaya by Kṣemarāja, цит. по The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.

⁹⁴ Так, Джайдева Сингх пишет: «Мы уже говорили, что абсолютная Реальность, или *парама-шива* – это *пракашавимаршамайя*. В этом состоянии “Я” и “Это” не отделены друг от друга. “Я” – это аспект *пракаши*, а “Это”, или сознание “этого” как самости есть аспект *вимарши*» (Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963).

⁹⁵ Tantrasāra by Abhinavagupta, цит. по Mark S.G.Dyaczkowski, The Doctrine of Vibration, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁹⁶ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Andre Padoux, Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.

¹⁰⁰ Согласные здесь полагаются как вторичные по отношению к гласным. Гласные подобны семени (bīja), согласные – лону (yoni). Последние возникают из ограничения или конденсации первых.

¹⁰¹ Природа ментального конструирования (*викальна*) подробно рассматривается в следующей главе.

¹⁰² *kāla*-таттва – принцип времени, обуславливающий сознание последовательностью и протяженностью.

¹⁰³ *piyatī*-таттва – принцип, обуславливающий сознание причинно-следственной закономерностью, долженствованием, необходимостью и пространственным способом существования.

¹⁰⁴ Цит. по Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

¹⁰⁵ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹⁰⁶ Судя по всему, данную позицию относительно воззрения Дхармакирти занимали не только гелугпинцы, но и некоторые представители других школ тибетского буддизма. Так, например, известный тибетский ученый Сакья Пандита полагал, что сознания органов чувств воспринимают внешние сложные объекты, например, голубой берилл или белую вазу, такими, какими они есть в действительности, подобно тому, как зеркало отражает поставленный перед ним объект. Он также полагал, что эти сложные, составные объекты обладают единой сущностью, то есть представляют собой *свалакшана*. Но, конечно, воззрение Сакья Пандита на эпистемологическую проблематику отличалось от гелугпинского. Так, например, он не соглашался с гелугпинцами, что исключения могут иметь отношение к реальным объектам.

¹⁰⁷ Она включает в себя два следующих друг за другом момента прямого чувственного и прямого ментального познаний.

¹⁰⁸ Чтобы не возникло недопонимания, необходимо обратить внимание на следующее: Дхармакирти изложил свое воззрение таким образом, что ряд сущностных его моментов допускает весьма отличные друг от друга интерпретации. В силу этого Щербатской в своей репрезентации воззрения Дхармакирти весьма существенным образом опирался на комментарии Дхармоттары.

¹⁰⁹ Так, Дхармакирти дает следующее определение восприятия: «Познание, отличающееся генетически от мышления и не представляющее собой иллюзии – вызванной болезнью глаз,

быстрым движением воспринимаемого объекта или движением воспринимающего на лодке, внутренними болезнями и т.п. – есть восприятие». Цит. по Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹¹² Там же.

¹¹³ Ачарья Васубандху, Трисвабхава-нирдеша. Цит. по Александр Орлов, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.

¹¹⁴ Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

¹¹⁵ Естественной способностью к осознанию этого восприятия чистых универсалий обладали лишь йогины, а не обычные люди.

¹¹⁶ То есть, согласно Островской, как чистого «нечто», потенциального носителя свойств и т.п.

¹¹⁷ Снова же, универсалии сами по себе, вне привязки к носителю, есть нирвикальпа.

¹¹⁸ Д.Г.Х. Инголис, Введение в индийскую логику навья-ньяя, «Наука», Москва, 1974.

¹¹⁹ Цит. по Dreyfus Georges B. J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

¹²⁰ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹²¹ Там же.

¹²² Конечно, мы здесь в качестве метафоры даем весьма и весьма упрощенную модель компьютера, не обсуждая, например, языки программирования различного уровня, благодаря которым осуществляется связь элементов управления на дисплее с данными и «железом». Но и реальные механизмы функционирования мышления гораздо сложнее и имеют намного больше уровней, чем это представлено в моделях буддийских логиков.

¹²³ Для полноты картины здесь следует еще упомянуть *абхутапарикаल्पу*, но это уже слишком бы увело нас в сторону от основной темы. Более подробно см. Читтаматра: миф и реальность.

¹²⁴ Дхармакирти не раз в своих трактатах возвращается к теме неразрывной связи (если не тождественности) концептуального мышления (*каल्पана*) и речи. Так, например, он пишет: «Способ, которым слова обозначают общности, такой же, которым мышление (воспринимает свой объект)» (*sāmānya-vācīnaḥ śabdās tadekārthā ca kalpanā*). Цит. по Dreyfus Georges B. J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

¹²⁵ Следует отметить, что представления шиваитов относительно связи общностей и речи весьма существенно отличались от таковых у *ньяя-вайшешиков*. У последних, как мы помним, слово выражало универсалию, находящуюся в актуальной осознаваемой связи со своим носителем, то есть лишь в случае *савикальпака* восприятия. Согласно же Утпаладеве, значением слова является общность (*саманья*), которая одновременно есть *абхаса*, то есть чистое проявление (манифестация) образа в сознании. При этом речь о материальном носителе общности не идет, так как единичная сущность (*свалакшана*) представляет собой комплекс из определенной совокупности *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания (данная тема подробно обсуждается Ишварапратьябхиджнякарики в книге 2, глава 3).

¹²⁶ Т.е. субъектом майи.

¹²⁷ Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шивасутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

¹²⁸ Так, в пятой главе в 7-й карике он писал: «*Махешвара, являясь сам чистым сознанием (cīṭ), без опоры на материальную причину (upādāna) лишь силой своего властвующего воления, подобно йогину, манифестирует вовне объективную реальность, которая изначально пребывала внутри*».

¹²⁹ Обоснование этого положения см. в 6-й и далее кариках 5-й главы.

¹³⁰ Например, в таком умозаключении, как «я вижу на горе дым, значит, там есть огонь». То есть дым и огонь привязаны к определенному месту – горе, и к определенному времени (моменту, когда был увиден дым).

¹³¹ В рамках этой разновидности *викальна* мы мыслим те объекты, которые видели в прошлом, а не конструируем какие-то новые, ранее невиданные.

¹³² Чтобы пояснить смысл используемых терминов, приведем в качестве примера следующее умозаключение: «На горе огонь, поскольку там дым». Здесь дым – это основание (*hetu*), или признак (*liṅga*); гора – это субъект, носитель качества (*dharmin*), или локус, место (*prakṣa*); огонь – логическое следствие, заключение, то, что требуется доказать (*sādhya*).

¹³³ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹³⁴ Этот пример взят из Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

¹³⁵ Здесь понятие «чистой мирской активности» относится к ритуальным религиозным действиям и т.п., а «нечистой» – к обычной повседневной человеческой деятельности.

¹³⁶ Следует заметить, что согласно воззрению кашмирского шиваизма, вещи сами по себе не способны выступать в роли причины того или иного следствия, так как причинная эффективность вещей находится в зависимости от силы необходимости (*niyatīśakti*), которая принадлежит *Махешваре*. Поэтому природа причинной эффективности лучше всего передается сложным словом *niyatārthakriyā*.

Словарь санскритских терминов

adhyavasāya	Определенное познание.
anugraha	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> , направленное на раскрытие истинной божественной природы индивидуума.
anuttara	Наивысшее – уровень бытия <i>Парама-шивы</i> . Фонема «а».
anubhava	Восприятие, чувство.
anumāna	Умозаключение.
anusamdhāna	Консолидация, слияние.
antaḥkaraṇa	Внутренний инструментарий (комплекс из <i>манаса</i> , <i>ахамкары</i> и <i>буддхи</i>).
anyonyābhāva	Взаимное отсутствие.
aparā	Низшее. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Наре</i> .
apohanaśakti	Сила исключения.
abhāva	Отсутствие.
abheda	Единство.
avidya	Неведение.
aḥam	«Я»; естественно существующая мантра высшей речи (<i>паравак</i>); триада <i>Шивы</i> , <i>Шакти</i> и <i>Нары</i> в процессе манифестации.
aḥamkāra	Эго.
aḥamparāmarśa	Интегральное рефлексивное осознание «Я».
ahantā	«Я-тость», субъективная компонента реальности.

āṇava-mala	Загрязнение обособленностью, скрывающее безграничную природу существ и низводящее их до состояния <i>ану</i> , т.е. обособленных, фактически атомарных индивидумов.
ātman	Абсолютный субъект, истинное «Я» индивида.
ābhāsa	Проявление, явление сущего в свете сознания.
icchāśakti	Сила воли.
idantā	«Это-сть», объективная компонента реальности.
idam	«Это», объект.
idamvimarśa	Рефлексивное осознание «Это».
kañcuka	Ограничения, завесы, которые <i>майя</i> накладывает на сознание.
kalā	Одна из пяти канчук, ограничивающая всеохватывающую деятельность Абсолютного Сознания, в результате чего существо лишается всемогущества и становится ограниченным деятелем.
kalpanā	Концептуальное мышление.
kāla	Принцип времени, одна из пяти канчук, обуславливающая сознание последовательностью и протяженностью.
kriyāśakti	Сила действия.
guṇa	Качество.
cit	Абсолютное Сознание, неизменный принцип всего изменяющегося.
citi	Тоже самое, что <i>Чит</i> или <i>Чайтанья</i> , только с усиленными шактистскими коннотациями: активностью, осознаниями, способностью к проявлению и т.д.

citta	Индивидуальное сознание.
caitanya	Абсолютное сознание, характеризующееся самодостаточностью (<i>сватантрия</i>), знанием (<i>джняна</i>) и действием (<i>крийя</i>).
jaḍa	Неодушевленное, бессознательное.
jīva	Индивидуальное живое существо.
jñānaśakti	Сила знания.
dīkṣā	Инициация.
dravya	Субстанция.
para	Третий член триады <i>Шива-Шакти-Нара</i> . Уровень дифференцированного бытия. Человек как индивидуальное существо.
nirvikalpaka	Неопределенное, неконцептуальное познание.
paramaśiva	Высший, изначальный <i>Шива</i> .
parā	Высшее. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Шиве</i> .
parāparā	Промежуточное. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Шакти</i> .
parā-vāk	Высшая речь.
paśu	Связанные путами <i>майи</i> пребывающие в самсаре обычные живые существа. <i>Пашу</i> буквально переводится как «связанный скот». Это зависимые души (<i>дживы</i>), связанные путами неведения.
paśyanti	Видящая речь.

puruṣa	В <i>санкхье</i> – субъективное, сознательное начало, дополнительное к объективной, бессознательной <i>пракрити</i> . В кашмирском шиваизме – одна из 36 таттв; абсолютное сознание, ограниченное пятью покровами (<i>канчука майи</i>).
prakāśa	Свет сознания, Шива.
prakṛti	Природа. В <i>санкхье</i> – бессознательное материальное начало, дополнительное к сознательному <i>Пуруше</i> . В шиваизме – одна из 36 таттв, корень объективности.
prāṇa	Дыхание, жизнь.
pratyakṣa	Восприятие.
pratyabhijñā	Узнавание.
pratyavamarśa	Рефлексивное осознание.
pramā	Знание.
pramāṇa	Метод, инструмент достоверного познания.
pramātā, pramātṛ	Субъект познания.
prameya	Познаваемое.
buddhi	Познание, интеллект.
bhinna	Разделенный, отделенный.
bheda	Различие.
bhedābheda	Единство в многообразии.
madhyamā-vāk	Срединная речь.
manas	Ум.
ma-ha-a	Мантра, символизирующая поглощение всего сущего в едином познающем субъекте.

māyāśakti	Одна из сил <i>Шивы</i> , посредством которой он скрывает свою истинную природу и порождает многообразие сущего.
maheśvara	Высшее божество.
vikalpa	Ментальное конструирование.
vimarśa	Рефлексивное осознание, <i>Шакти</i> .
vilaya	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила сокрытия.
vaikhārī-vāk	Низшая, грубая речь.
śaktipāta	Снисхождение божественной силы.
saṃkalpa	Воображение.
saṃvit	Абсолютное сознание.
saṃsargābhāva	Относительное отсутствие.
saṃhāra	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила поглощения.
samavāya	Внутренняя присущность.
savikalpaka	Определенное, концептуальное познание.
sṛṣṭi	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила манифестации.
sthiti	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила поддержания.
spanda	Вибрация; малое, недвижимое движение сознания.
sphurattā	световая вибрация Я-сознания.
smṛti	Память, памятование.
svalakṣaṇa	Единичная сущность, характеризующаяся собственными признаками.
svātantrya	Независимость, самостоятельность.
hetu	Причина, основание.

Библиография

- 1) Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.
- 2) Александр Орлов, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.
- 3) Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.
- 4) Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел III: Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург 2000.
- 5) Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.
- 6) Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченова О.Н.
- 7) Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. И комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001.
- 8) Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскр., введ. и комментарии В.К.Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- 9) Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П.Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

- 10) Б.Н. Пандит, «Основы кашмирского шиваизма», Москва, 2004.
- 11) Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.
- 12) Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.
- 13) Д.Г.Х. Инголис, Введение в индийскую логику на-вья-ньяя, «Наука», Москва, 1974.
- 14) Andre Padoux, Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.
- 15) Dreyfus Georges B. J. Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.
- 16) Utpaladeva, īsvarapratyabhijñākārikā with the Author's vṛtti, critical edition and annotated translation Raffaele Torella, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.
- 17) Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.
- 18) G.V.Tagare, The Pratyabhijñā Philosophy, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.
- 19) Hookam S. K. The Buddha Within, Sri Satguru Publications, 1992.
- 20) The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.
- 21) Mark S.G.Dyaczkowski, The Doctrine of Vibration, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

Издательский Дом «Ганга»
и Центр «Сватан»
выпустили в свет книгу Камалашилы
«Стадии медитации. Советы царю»



Камалашила (740–795 гг. н. э.), ученик великого буддийского ученого Шантаракшиты, был приглашен в Тибет для продолжения дела его наставника по распространению Дхармы. По просьбе царя Трисонг Децена Камалашила написал представленный здесь трактат «Стадии медитации». Он посвящен теоретическому обоснованию и описанию последовательного пути духовного совершенствования в противовес широко распространенной тогда идее о бесполезности методов и возможности мгновенного достижения состояния Будды.

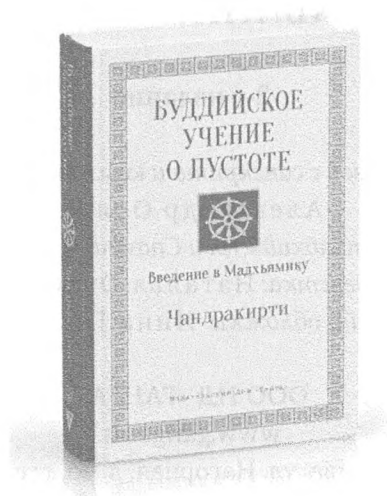
Издательский Дом «Ганга»
и Центр «Сватан»
выпустили в свет книгу Камалашилы
«Осознанное дыхание»



Сборник посвящен рассмотрению основ медитативной практики и философского воззрения буддийской традиции Тхеравады. В первой работе — «Осознанное дыхание» — Махатеро Леди Саядо подробно излагает практику медитации на дыхании в двух ее аспектах — безмятежности и прозрения.

Далее в сборнике представлен перевод знаменитой «Великой сутты основ памятования», в которой показывается, как памятование, наблюдение и бдительное осознание тела, ощущений, ума и явлений ума ведет к прямому постижению непостоянства и отсутствия Эго на всех уровнях человеческого бытия. Завершает сборник статья «Теория дхамм», написанная профессором Карунадасой. В ней автор кратко и предельно ясно излагает воззрение палийской Абхи дхамма Питакки, содержащей одну из самых ранних версий буддийской теории дхамм.

Издательский Дом «Ганга»
и Центр «Сватан»
выпустили в свет книгу Камалашилы
«Буддийское учение о пустоте»



В книге представлен трактат «Введение в Мадхьямику», а также приведены комментарии на него известных тибетских мастеров. Трактат посвящен обсуждению базовой парадигмы буддийской доктрины — учению о пустоте (*шуньята*) — и является основополагающим текстом для воззрения школы Гелугпа. Постигание пустоты есть сокровенная сущность пути Махаяны и поэтому, раскрывая смысл шуньяты согласно воззрению Мадхьямика-прасангики, Чандракирти в своей работе обстоятельно и глубоко обсуждает практику парамит в контексте пяти путей бодхисаттвы. Особенно детально излагается шестая парамита мудрости (*праджня*), обретение которой связано с прямым постижением пустоты личности и феноменов.



УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

2-е издание

Перевод с санскрита и комментарии:

Александр Орлов

Статья «Пратьябхиджня и Спанда»: Олег Ерченков

Верстка: Наталья Орлова

Дизайн обложки: Инна Горцевич

ООО ИД «ГАНГА»

www.ganga.ru

Москва, ул. Нагорная, д. 20, стр. 1.

E-mail: ganga@ganga.ru.



Подписано в печать 01.10.2019. Формат 130×200 мм.

Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая.

Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано в акционерном обществе

«Т8 Издательские Технологии»,

г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5,

«Технополис Москва». e-mail: nb@t8print.ru

www.t8print.ru • www.letmeprint.ru

Перед вами перевод с санскрита знаменитой работы Утпаладевы (X век) «Трактат об узнавании Ишвары», важнейшего философского труда Кашмирского шиваизма. Утпаладева — один из наиболее влиятельных философов школы Пратьябхиджня. Он также являлся учителем Лакшмана Гупты, учеником которого в свою очередь был Абхинавагупта.

Основная тема книги — узнавание, постижение нашей истинной Самости, которая тождественна Парамашиве, объемлющего Собой все сущее. Утпаладева последовательно выстраивает картину всеохватывающего самоосознания Парамашивы как истинной причины Творения, Поддержания и Растворения вселенной.

В книгу включена работа Олега Ерченкова, посвященная истории учения Пратьябхиджни.

Издательский Дом «Ганга»



9 785907 243132

